Filosofía contemporánea

Manuel Cruz

taurus

MANUEL CRUZ

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

TAURUS

PENSAMIENTO

© Manuel Cruz, 2002
© De esta edición:
Santillana Ediciones Generales, S. L., 2002
Torrelaguna, 60. 28043 Madrid
Teléfono 91 744 90 60
Telefax 91 744 92 24
www.taurus.santillana.es

• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S. A.
Beazley 3860. 1437 Buenos Aires
• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S. A. de C. V.
Avda. Universidad, 767, Col. del Valle,
México, D.F. C. P. 03100
• Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
Calle 80, n.º 10-23
Teléfono: 635 12 00
Santafé de Bogotá, Colombia

Diseño de cubierta: Pep Carrió y Sonia Sánchez

ISBN: 84-306-0459-6
Dep. Legal: M- 7.861-2002
Printed in Spain - Impreso en España

Índice

A modo de preámbulo:
Qué hay de contemporáneo en la filosofía contemporánea.
(Acerca de si es posible hacer historia de la propia época.) 9

Primera parte
La Tradición analítica. La pasión por el conocimiento

Capítulo I. Algunos padres fundadores 21
Gottlob Frege 21
Bertrand Russell, el compromiso con el conocimiento 27
George Moore, la falacia del sentido común 32

Capítulo II. El neopositivismo y la crítica a toda metafísica 43

Capítulo III. Wittgenstein, pensar desde el lenguaje 55

Capítulo IV. Popper, la confianza en el fracaso 67

Capítulo V. Desarrollos del análisis 79
Gilbert Ryle 79
John Langshaw Austin 83
Peter Strawson 87

Segunda parte
La tradición marxista. El desarrollo del ideal emancipador

Capítulo VI. Sobre la presunta especificidad del marxismo 97

Capítulo VII. La apuesta por la voluntad 107

Capítulo VIII. La confianza en la ciencia 119

Capítulo IX. La imaginación dialéctica 131
Max Horkheimer 134
Theodor W. Adorno 139
Jürgen Habermas 146

Tercera parte
La tradición hermenéutico-fenomenológica.
La centralidad de la vida

Capítulo X. Husserl, la crítica a un modelo de ciencia 159
Poner entre paréntesis 160
La conciencia intencional 163
Una nueva imagen de la subjetividad 168
Intersubjetividad y mundo de la vida 170

Capítulo XI. Heidegger, la existencia frente a la muerte 183
El proyecto filosófico de Martin Heidegger 184
El hombre como ser en el mundo 186
Existencia auténtica y existencia inauténtica 188
La angustia y la muerte 190
El tiempo 193
La nada y la historia 197

Capítulo XII. Sartre, la gestualidad existencialista 205

Capítulo XIII. Gadamer, una razón hecha de lenguaje 217
Una ubicación compleja 219
Interpretación (y diálogo) 221
Tradición (y prejuicio) 227
Historia (y naturaleza humana) 237

Apéndice a la tercera parte. Una versión española.
Ortega y Gasset 249
José Ortega y Gasset. Una propuesta a la luz
de una interpretación 249
La configuración de una problemática propia:
objetivismo y perspectivismo 250
Razón y vida 254

CUARTA PARTE
EL SIGLO XX, UN TEXTO BORROSO. ÚLTIMAS TENDENCIAS (O MATERIALES PARA LA INCERTIDUMBRE)

CAPÍTULO XIV. DEL EMPIRISMO AL PRAGMATISMO 273
Ronald Davidson 273
Hilary Putnam 282
John R. Searle 289
Richard Rorty 300

CAPÍTULO XV. LA (¿AUTO?)CRÍTICA AL RACIONALISMO CRÍTICO 327
La objetividad como horizonte (o andar a tientas) 332
La dirección del proceso (a propósito de Feyerabend) 334
La centralidad de la historia (a propósito de Kuhn, Lakatos y otra vez Popper para terminar) 338

CAPÍTULO XVI. ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO 349
Claude Lévi-Strauss 352
Michel Foucault 358
Jacques Lacan 366
Gilles Deleuze 369
Jacques Derrida 384

CAPÍTULO XVII. POSTMODERNIDAD Y OTROS SINCRETISMOS 413
Jean-François Lyotard 414
Gianni Vattimo 420

A MODO DE PREÁMBULO: QUÉ HAY DE CONTEMPORÁNEO EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.

(ACERCA DE SI ES POSIBLE HACER HISTORIA DE LA PROPIA ÉPOCA.)

Estudiar esa etapa de la historia de la filosofía más cercana a nosotros que solemos denominar filosofía contemporánea constituye en un determinado sentido (y por paradójico que a primera vista pudiera parecer) una tarea especialmente complicada. La proximidad, cuando no la inmediatez, a aquello de lo que se está hablando juega con frecuencia, a quien se aproxima a su propio tiempo con ánimo curioso, malas pasadas. Cualquiera que desee componerse una primera idea del tamaño de la dificultad que dicho acercamiento engendra puede hacer la prueba de intentar vaticinar quiénes, de entre los que hoy son tenidos por filósofos notorios, merecerán el interés de los tiempos venideros. Pero la dificultad no se resuelve con paciencia —aguardando resignadamente, por ejemplo, a que pasen un cierto número de años para hacer la historia de un periodo— sino con atención y espíritu crítico. Nos importa demasiado el presente como para aplazar su interpretación al momento de la distancia, de la fría y desapasionada disección de los sistemas, tan característica de los entomólogos del pensamiento.

La opción de este libro es a favor del conocimiento de la propia época, siquiera sea en grado de tentativa. La conciencia respecto de las dificultades de todo tipo, a las que empezaremos a referirnos a continuación, no desemboca necesariamente en una suerte de nihilismo historiográfico ni en ninguna variante de una confortable erudición. En el bien entendido de que comprender el presente, como habremos de ver, no equivale a comprender la actualidad —tarea imposible por definición: la actualidad es fugaz, inaprensible y es de este carácter lábil, huidizo, falazmente intenso, de donde toma el hombre moderno su vacía autosuficiencia—, sino a intentar acceder a las líneas de fuerza, a los vectores profundos que recorren nuestra contemporaneidad. Vectores que pueden designarse con el término «corrientes» o, como hemos preferido hacer aquí, bajo el rótulo de

«tradiciones» y que bien pudieran quedar caracterizadas —en una inicial aproximación de inteligibilidad que quedará completada poco más adelante— con las palabras de MacIntyre: «una tradición viviente es una discusión históricamente prolongada e incorporada en lo social, y que además precisamente se refiere, en parte, a los bienes que constituyen esa tradición».

Los nombres no son, tampoco esta vez, lo más importante. Lo que ahora de veras importa (como en tantas otras ocasiones en filosofía, por lo demás) es la imagen reguladora, la figura con la que representamos nuestra propia ubicación en el seno del imaginario que nos ha tocado vivir. Es posible que lo que estamos en disposición de pensar sea como un marco cuyos límites no podemos trascender, o acaso configure un desordenado conjunto de materiales cuya administración estamos condenados a gestionar. Lo deseable es que la metáfora elegida no nos impida reconocer primero, y analizar después, los problemas que nos son más propios. En este libro se ha preferido la imagen del entramado, de la retícula de argumentos, sistemas y convicciones que suponen para nosotros algo así como lo dado en materia de pensamiento. O más fácil: se ha propuesto una pesquisa en busca de ese orden secreto que nos constituye.

***

Apenas unas breves indicaciones respecto al punto de vista que en lo que sigue se adoptará. Supondremos en todo momento que lo contemporáneo —nuestro presente— no se debe entender como *lo que todavía no es historia* (porque, como aquel que dice, todavía está sucediendo), sino más bien como el último episodio, aún sin pensar, de una historia que nos viene del pasado. El presente —he aquí un convencimiento mayor del texto— también forma parte de la historia. También necesita ser puesto en relación con el pasado para mostrar su sentido.

Ahora bien, qué debamos de entender por «contemporáneo» se encuentra lejos de ser obvio. Por lo pronto, lo contemporáneo no se identifica con el presente en sentido estrecho, esto es, con la actualidad, como se dijo hace un instante. La identificación entre contemporáneo y actual (a la manera, por ejemplo, en la que se utiliza el término «actualidad» en el lenguaje periodístico) se debe a muchos factores, que no corresponde analizar en este momento. En cualquier caso, lo que importa es que dicha identificación se ha consolidado tanto en nuestra sociedad que ha pasado a formar parte de lo que bien pudiéramos llamar el sentido común de la gente de hoy. Tendemos espontáneamente —no hay razón para negarlo— a identificar casi sin crítica a los autores vivos con nuestros contem-

poráneos, de la misma manera que nos cuesta mucho reconocer en esa condición a filósofos, por ejemplo, de los años treinta. Tendencia esta ante la cual, por cierto, un no-especialista podría *espontáneamente* preguntar: ¿Y qué hay de malo en entender de esta forma lo contemporáneo? ¿Por qué hemos de considerarla un error?

Para lo que aquí interesa ahora, bastará con una doble observación como respuesta. De un lado, porque del empleo de un criterio tan simple como el de la mera fecha de nacimiento (en el caso del autor) o de producción (en el caso del texto) se derivarían consecuencias intuitivamente inaceptables. Resultaría así que a un filósofo que hiciese una filosofía por completo anacrónica —esto es, que se ocupase de problemas que hoy no interesan en absoluto y los abordase con instrumentos teóricos inequívocamente obsoletos— le deberíamos reconocer la condición de contemporáneo por el solo hecho de que permaneciera vivo, o de que hubiera fallecido en fecha reciente. Del otro lado, porque si nos empeñamos en identificar la contemporaneidad con ese «aquí y ahora» en permanente cambio que constituye la actualidad, no disponemos de ningún lugar estable desde el que hablar. Si decidimos mantenernos en el punto de vista que hace un momento denominábamos de sentido común, lo único que sabemos es que desde cada nuevo día tendemos a percibir las cosas de manera distinta (aunque sea sólo algo distinta), lo cual, tras la aparente ventaja que parece comportar esa permanente adecuación a la incansable mudanza de las cosas, termina constituyéndose en una importante fuente de complicaciones teóricas, según habrá ocasión de señalar más adelante.

Como es lógico, de semejante orden de observaciones no se desprende, en el extremo contrario, que carezca del más mínimo interés la ubicación histórica de un autor o la fecha de publicación de un texto, que debamos considerar estos datos como convenciones vacías, o como formalidades carentes de sentido. Si olvidamos por completo la época en la que un determinado filósofo realmente vivió y produjo, entonces nada nos impide, pongamos por caso, referirnos a Anaximandro como a un contemporáneo, y eso terminaría por vaciar de contenido la propia expresión *contemporaneidad*. La exageración del ejemplo —caricatura de Croce, podrá pensar algún lector avisado— lo deja bien claro: si usamos el término en un sentido tan vago que hasta el filósofo más alejado de nosotros puede ser considerado contemporáneo, entonces el adjetivo mismo se convierte en inútil, y pasa a no tener sentido alguno hacer diferencias entre filosofías antigua, medieval, moderna y contemporánea, o ninguna otra.

¿Cabe extraer alguna conclusión a partir del enunciado de estas primeras objeciones? Por lo menos una, a saber, que lo contemporáneo, lejos de designar algo evidente, constituye en realidad un concepto pen-

diente de definición. No se trata ahora, por supuesto, de intentar elaborar una completa teoría de la contemporaneidad —empresa tan desmesurada como fuera de lugar en este contexto— sino de proporcionar los elementos mínimos para que el lector inicie en condiciones la andadura por el texto que sigue. Texto que se ha estructurado, siguiendo un criterio sumamente extendido entre los especialistas en este periodo, alrededor de tres tradiciones, que operan a modo de eje en torno al cual se han ido arracimando las propuestas teóricas de los filósofos más importantes de la pasada centuria. No hay duda de que la importancia e influencia de cada una de las tres ha ido variando, especialmente en los últimos tiempos, merced a diversos factores —a su vez de muy diferente naturaleza—. Pero resultaría a todas luces ilegítimo desde el punto de vista teórico, amén de falaz desde el historiográfico, proyectar los más recientes avatares de cada una de ellas sobre su propio pasado (parafraseando al poeta podríamos afirmar que haberse quedado sin razón hoy no equivale a no haberla tenido nunca) y, aún más grave, sobre el pasado de la filosofía contemporánea por entero.

En la bolsa de las ideas, la cotización de autores y tendencias experimenta múltiples y constantes variaciones, tanto al alza como a la baja. Abandonarse a esa permanente fluctuación de los valores, reconsiderar a cada poco el panorama global y, sobre todo, el sentido de lo que se pensó, no deja de constituir una modalidad específica de esa confusión entre presente y actualidad a la que nos referimos hace bien poco. Por ejemplificarlo claramente: inferir sin más, a partir de la desaparición de un *imperio,* la devaluación automática y completa de su *imperio filosófico* correspondiente (es claro que estoy jugueteando con la casi canónica formulación de Ferrater Mora[1]) supone prescindir de una tradición filosófica rigurosamente indispensable para la inteligibilidad del mundo contemporáneo. No hay que confundir el poco discutible principio general según el cual se debe aprender de los errores (¿cabe defender lo contrario?), lo que en este caso significa que hay que extraer las lecciones que se derivan del fracaso de un determinado proyecto emancipatorio, con la ventajista tentación del anacronismo que, en su obsesión por sancionar lo que ahora hay, se niega los instrumentos para su crítica.

Por descontado que en cualquier estructuración del ingente material que configura la filosofía contemporánea hay un componente de artificio, dicho sea sin el menor desdén hacia la función de los esquemas generales. Porque hay esquemas y esquemas, formas y formas de proponer la travesía de nuestro presente filosófico, y no se puede decir que todas sean equivalentes o, menos aún, irrelevantes. Se puede hablar, por ejemplo, de un modelo dual de contraposición entre analíticos y continentales[2]

para señalar los dos modos de concebir la filosofía reciente que habrían terminado por subsumir cualquier otra forma de entender la actividad filosófica; se puede plantear, como se ha asumido aquí, la existencia de tres grandes tradiciones (analítica, marxista y hermenéutico-fenomenológica), internamente unificadas, en su laxitud, por un conjunto de conceptos básicos y de problemas que se establecen como relevantes; se puede proponer, como también se ha hecho, la figura de un cuadrilátero —con sus cuatro esquinas ocupadas, respectivamente, por los herederos de Marx, Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein— para dibujar el perfil del pensamiento filosófico de nuestro tiempo, o cualquier otro esquema. El test final para dirimir la mayor o menor bondad de cada uno de ellos, además de su eficacia instrumental para vehicular la información necesaria, habrá de ser su capacidad, no sólo para aportar elementos de inteligibilidad sobre la dinámica de lo que se pensó, sino también —y acaso fundamentalmente— sobre el entramado de representaciones teóricas en las que vivimos instalados.

No debe sobrentenderse que cualquier esquema satisfaga tales exigencias o que todos las satisfagan poco más o menos de la misma manera. Por no abandonar completamente el ejemplo al que hicimos referencia más arriba: un esquema que soslaye la importancia del conjunto de propuestas que pensaron de forma más decidida el antagonismo, que pusieron en el primer plano del análisis teórico la necesidad de disponer de una ontología de lo social, al margen de que difícilmente conseguirá dar cuenta de la intensidad, casi dramática, de la filosofía europea de entreguerras, está renunciando a los instrumentos conceptuales para valorar algunos de los fenómenos más específicos y constituyentes del mundo contemporáneo. El anhelo de emancipación podrá ser analizado desde múltiples perspectivas, sin desdeñar la (¿feuerbachiana?) crítica según la cual dicho anhelo no pasa de ser una versión apenas maquillada de la secular búsqueda de trascendencia que parece haber acompañado a la humanidad a lo largo de toda su historia. Pero incluso en la más radical —o demoledora— de las hipótesis, lo que queda descartado es que se entiendan mejor nuestro pasado y nuestro presente por medio de la idea de que ha perdido sentido y valor el debate sobre la propiedad de la riqueza o la búsqueda de la justicia, pongamos por caso. (Argumentos distintos, pero de parecida importancia y análogo tenor, se podrían presentar en referencia a esos esquemas que soslayan o relativizan en exceso el alcance de la reflexión metacientífica o metalingüística.)

¿Subyace a todo lo que acabamos de exponer un convencimiento que mereciera ser calificado de escéptico o derrotista con relación a la posibilidad misma de esbozar una historia de la filosofía contemporánea? No

exactamente, aunque sí deba deducirse que conviene abordar el proyecto con múltiples cautelas. Propondría regresar, para ilustrar mejor lo que se ha querido decir, al sencillo experimento mental al que se hizo alusión al principio. Pensemos en cualquier obra de filosofía que aparezca publicada en estos días. Si tanto supiéramos sobre nosotros mismos y sobre nuestros productos, no debiera resultarnos difícil determinar en qué medida ese libro va a significar una real aportación al pensamiento contemporáneo y, como tal, perdurará en un futuro —esto es, pasará a ser considerado por las generaciones venideras como un clásico.

Es cierto que los hay que se atreven con semejante orden de anticipaciones: no es del todo raro que la crítica presuntamente especializada salude la aparición de una obra con enfáticas valoraciones de la misma o de su autor (sea la de proclamar que este último constituye el postrer representante de lo que se suele denominar la *gran filosofía*, sea la de sostener que es el único que propone nuevas ideas o un sistema filosófico propio, o cualquier otra consideración análogamente exagerada). Pero no lo es menos que la mayor parte de tales críticas y críticos no se caracterizan precisamente por su perspicacia, como se deja ver en el hecho de que es aún más frecuente que, pasado el tiempo, son a veces los mismos que antaño tanto elogiaban, los que tuercen el gesto y sentencian, ahora con efectos retroactivos y como si la cosa nunca hubiera ido con ellos: «aquella obra, sobrevalorada en su momento...», o en el hecho, más contundente si cabe, de que tan ponderados libros acostumbran a pasar, tras la algarabía del recibimiento inicial, al más silencioso de los olvidos. Se conoce que el infierno está empedrado de buenas intenciones y la crítica de predicciones fallidas sobre la real trascendencia del pensamiento contemporáneo. Pero sería de todo punto erróneo interpretar tanta reserva en clave local o, menos aún, *ad hominem*. En realidad, lo que subyace a todo lo que hemos dicho es el convencimiento de la opacidad —una opacidad en cierto modo inevitable— del presente. Y ello se deriva en parte de la naturaleza misma de la historia, entre cuyos rasgos característicos no parece encontrarse, ciertamente, la transparencia. Pero éste, como se deja ver con facilidad, es otro asunto mayor, que, decididamente, no toca abordar aquí.

En todo caso, el señalado experimento mental —vamos a reconocerlo para ir finalizando este preámbulo— únicamente pretende generar una cierta inquietud, pero en modo alguno aspira a ser resolutivo. Es probable que no constituya otra cosa que un obstáculo para el pensamiento andar pendiente todo el tiempo de anticipar qué pasará a la historia de la disciplina y qué no. Una mirada tan obsesivamente anticipativa quizás incluya un grave peligro, a saber, el de descuidar la efectiva riqueza que para el presente supone un pensamiento, con independencia del uso

que la posteridad haga de ese legado. Que la filosofía contemporánea es un episodio de la historia de la filosofía se planteó como una premisa. Pero con un matiz no trivial: es un episodio *aún por reflexionar, todavía no tematizado,* de dicha historia.

Y para percibir toda su riqueza hay que dejar ante todo que ésta se muestre. A la pregunta ¿cómo encarar la comprensión del pensamiento de nuestra época, de ese pensamiento que convive con nosotros?, le corresponde como respuesta una actitud, una disposición. Benjamin nos proporcionó una buena figura para describirla[3]. Tal vez haya que perderse, que deambular por el interior de ese pensamiento como el *flâneur* benjaminiano haraganea por la ciudad. No hay contradicción entre dicho consejo y la propuesta de un esquema para transitar por este periodo, de la misma manera que no es contradictorio callejear sin rumbo con un plano en el bolsillo. Más aún, es probable que la función que cumpla este último sea precisamente la de garantizar una deriva gozosamente errática, sin interferencia de temor ni inquietud algunas.

Wittgenstein solía utilizar una imagen muy próxima —y sólo opuesta en apariencia— para describir su propia tarea, como sabemos por el testimonio de sus alumnos: «Cuando te enseño filosofía soy como un guía que te muestra cómo tienes que orientarte en Londres; te acompaño por toda la ciudad, desde el norte al sur, del este al oeste, de Easton a Embarkment, desde Picadilly hasta el Marble Arch; después de haber hecho contigo muchos viajes por toda la ciudad, en todas direcciones, habremos pasado varias veces por alguna calle, atravesando esa calle como parte de un viaje diferente a la vez; al final, conocerás Londres, serás capaz de orientarte igual que lo hace alguien que haya nacido en la ciudad». Pero la orientación no es un fin en sí misma: es, simplemente, la condición de posibilidad del auténtico conocimiento. Por eso, incurren en el más grave de los errores —el de dar por cumplida una tarea que ni tan siquiera han iniciado— quienes confunden esta extremada familiaridad con el conocimiento mismo. Orientarse en el pensamiento no es todavía pensar —aunque sin orientación el filósofo nunca rompe a hacerlo—. Conoce de veras la ciudad aquél que un día, de pronto, repara en que esa calle, que recorría siempre en la misma dirección, *es otra* cuando la recorre en dirección contraria.

Sería presuntuoso —ridículamente presuntuoso, para ser más exactos— calificar de *metodológicas* estas sencillas y modestas indicaciones. Lo expuesto hasta aquí constituye más un conjunto de sugerencias que un repertorio de soluciones o de recetas. Apenas otra cosa que una modesta invitación a tomar, como ya se dijo, una determinada actitud ante lo que se ha pensado en nuestro tiempo. Aquella que nos permite escuchar a la realidad cuando ésta por fin se decide a hablar, se dispone a revelarnos

sus secretos, a hacernos saber de sus más profundas preocupaciones. La expresión *historia de la filosofía contemporánea,* en efecto, tiene mucho de paradójica, cuando no de autocontradictoria. Pero no todo. Tal vez lo que no es paradoja ni autocontradicción se sustancie en una simple idea. La filosofía constituye, nunca debiéramos olvidarlo, una forma de conocimiento que no fue concebida como una coartada para desentenderse del mundo, sino como un catálogo de razones para aprehenderlo mejor, para enriquecer nuestra relación con él. A este propósito se debe cualquier historia de la filosofía, sea cual sea el fragmento del que se ocupe (o la distancia que nos separe del mismo), y con él debe medirse cualquier interpretación del pasado, especialmente del más próximo.

NOTAS

[1] Presentada en su libro *La filosofía actual*, Madrid, Alianza, 1969, en especial su segunda parte, titulada precisamente «Las tres filosofías», p. 115-154.

[2] Véase por ejemplo, el reciente libro de Franca D'Agostini, *Analíticos y continentales*, Madrid, Cátedra, 2000, donde se utiliza este esquema para elaborar una útil y documentada guía de la filosofía de los últimos treinta años.

[3] Algo empecé a decir sobre esta idea en mi *Del pensar y sus objetos*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 72 y ss.

Primera parte

La tradición analítica. La pasión por el conocimiento

CAPÍTULO I
ALGUNOS PADRES FUNDADORES

GOTTLOB FREGE

Gottlob Frege nació en Wismar, una activa ciudad comercial alemana a orillas del Báltico, en 1848. Realizó sus estudios universitarios en Jena y Gotinga entre 1869 y 1873, año este último en que se doctoró. En 1874 inicia su docencia en la Universidad de Jena, donde trabajó hasta 1918, fecha de su jubilación. Murió en Bad Kleinen en 1925. En Jena pronto se le despertó el interés por la fundamentación de la matemática y por el importante papel que para esta temática posee la lógica. En 1879 publica su *Conceptografía*[1]. Pese al valor de la obra y a lo esperado por Frege, tanto éste como los restantes escritos suyos encontraron una casi total incomprensión en la comunidad matemática. Sus libros fueron juzgados desfavorablemente por los más importantes matemáticos de la época, vio rechazados sus artículos por las revistas especializadas —el director de una de ellas calificó a Frege de «lógico doctrinario»— y los editores examinaron con desconfianza sus proyectos (hasta el extremo de que tuvo que pagar de su propio bolsillo la edición del segundo volumen de sus *Leyes básicas de la aritmética).*

***

Sin embargo, por el testimonio de Carnap en su *Autobiografía intelectual* sabemos que Frege era un magnífico profesor: «... la inspiración más fecunda que obtuve de las clases universitarias no proviene de la filosofía ni de las matemáticas propiamente dichas, sino de las lecciones de Frege acerca de la frontera entre ambas disciplinas, a saber: la lógica simbólica y los fundamentos de las matemáticas»[2]. Pero era también un profesor *incomprendido,* incluso en los mismos medios académicos. Ni siquiera se le concedió una distinción rutinaria que solía otorgarse a todos los profeso-

res al cumplir los sesenta años, pues «su actividad académica carecía de interés para la Universidad», según palabras del secretario de la misma. Para Carnap «era evidente que Frege estaba profundamente desilusionado y a veces amargado por ese silencio absoluto».

La verdad es que lo del «silencio absoluto» tiene poco de figurado, si seguimos con el relato de Carnap: «En el semestre de verano de 1913 un amigo y yo decidimos asistir al curso de Frege *Begriffsschrift II*. En aquella ocasión el alumnado lo componíamos nosotros dos y un comandante jubilado del ejército, aficionado a estudiar las nuevas ideas en matemáticas»[3]. Más allá de la anécdota, el dato es que su obra filosófica tardaría mucho en ser valorada, cosa que no ocurrió hasta mediados del pasado siglo. Entre los factores que lo hicieron posible hay que mencionar, además de la labor de Carnap, la circunstancia de que Wittgenstein hiciera uso de diversas ideas de Frege en su *Tractatus logico-philosophicus* —sin duda una de las obras más influyentes del siglo XX—. Otro factor importante, por más que en su momento le provocara a Frege un importante sinsabor, es el hecho de que Bertrand Russell debatiera con su programa teórico.

Dicho programa es conocido como *programa logicista* y representa la forma en la que Frege considera que puede alcanzar su propósito de situar la matemática, y especialmente la aritmética, sobre unos fundamentos conceptuales y demostrativos firmes. El objetivo final consiste en reducir la aritmética y el análisis a la lógica, definiendo las nociones aritméticas a partir de nociones puramente lógicas y deduciendo los axiomas aritméticos a partir de principios lógicos. Como la lógica tradicional no bastaba para llevar a cabo esta tarea, se vio impulsado a crear una nueva lógica, suficientemente precisa y potente como para poder desarrollar la matemática a partir de ella.

En el desarrollo de la obra de Frege se pueden distinguir cuatro etapas: la primera llega hasta 1883; la segunda comprende desde 1884 hasta 1890; la tercera abarca desde 1891 hasta 1905, y la cuarta se extiende desde 1906 hasta 1925, fecha de la muerte del filósofo. En la primera, que Frege presentó en la ya citada *Conceptografía*, se dedica fundamentalmente a desarrollar su lógica sobre la base de un formalismo que permitiera expresar todo enunciado científico y que mostrara cuáles son los principios de la inferencia deductiva válida. Hay acuerdo entre los especialistas en considerar que el sistema simbólico diseñado por Frege pone fin a bastante más de veinte siglos de tradición aristotélica e inaugura la lógica contemporánea. De ahí también la expresión de «fundador de la lógica moderna» con la que se le suele calificar.

La segunda etapa gira en torno a su obra *Los fundamentos de la aritmética*[4], publicada en 1884. En ella da el siguiente paso de su programa logi-

cista, intentado definir el concepto de número en términos de nociones puramente lógicas. Para Frege, los números no son abstracciones de las cosas, del tipo del color o la dureza (como había mantenido J. S. Mill), ni meros signos (tesis formalista), ni tampoco una realidad subjetiva (como defendían los psicologistas), sino propiedades de algo de naturaleza objetiva, aunque no física: los conceptos. Si decimos que la Tierra tiene un satélite, o que nuestro sistema solar tiene nueve planetas o que no hay habitantes en Marte, estamos diciendo algo acerca de conceptos. A saber: que el concepto «satélite de la Tierra» alude a un individuo, el concepto «planeta de nuestro sistema planetario» abarca nueve individuos y el concepto «habitante de Marte» no da cabida a ningún individuo. Los números, pues, no se dicen de las cosas, sino de los conceptos. Con todo, en este libro, como el propio autor reconocería explícitamente, todavía no alcanzó a probar la tesis logicista, sino que se limitó a motivarla, exponerla y hacerla verosímil. Quedaba pendiente la tarea de presentar la deducción formal de los teoremas aritméticos con los únicos medios del cálculo lógico.

En la tercera etapa, Frege, además de desarrollar y precisar sus ideas sobre semántica en una serie de artículos a los que haremos mención, cree poder culminar su programa, aquel que en la conclusión de *Los fundamentos...* había formulado mediante la tesis «las leyes aritméticas son juicios analíticos»[5] y que le permitía afirmar su idea de que calcular es deducir. Le duró muy poco esa esperanza. En 1902, cuando estaba dando los últimos retoques al segundo volumen de *Las leyes básicas de la aritmética,* recibió una carta de un joven lógico inglés, un tal Bertrand Russell, quien, tras elogiar su trabajo, le señalaba el hallazgo de una paradoja que se seguía de los mismos principios fregeanos[6]. En realidad, la paradoja no era específica del sistema de Frege, sino común a todos los sistemas que emplearan de un modo ingenuo e intuitivo la idea de clase o de conjunto (el mismo Cantor había descubierto una paradoja en su propia teoría de las series). La idea estaba representada en *Las leyes...* por la noción de recorrido y en *Los fundamentos...* por la noción de extensión de un concepto. Era la famosa paradoja de la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas. Si esta clase es un miembro de sí misma, entonces no es un miembro de sí misma; y si no lo es, entonces lo es[7].

Con un admirable espíritu autocrítico que hubiera hecho las delicias de Popper[8], Frege reconoció su error en un epílogo escrito al efecto y se puso a trabajar de inmediato para subsanar un problema que echaba por tierra todo el programa logicista. Desgraciadamente, la solución propuesta resultó fallida[9], y el propio Frege llegó a reconocer lo incorrecto de su programa, asumiendo que el fracaso de su construcción se debía precisamente al uso de la noción de *extensión de un concepto,* equivalente a la de

clase o conjunto. Incluso llegó a sostener en uno de sus últimos manuscritos que no hay objeto alguno que sea la extensión de un concepto: «[la expresión] "la extensión del concepto P" parece designar un objeto a causa del artículo determinado; pero no hay objeto alguno al que así pudiéramos designar correctamente. De aquí han surgido las paradojas de la teoría de conjuntos que han aniquilado esa teoría. Y tratando de fundamentar lógicamente los números, yo mismo he caído en esa trampa, al querer considerar los números como conjuntos»[10].

La cuarta y definitiva etapa de su desarrollo intelectual es la menos fecunda y creadora. Muy afectado por el fracaso de su construcción logicista, su trabajo de esta época prácticamente se limita a una polémica con Hilbert sobre la fundamentación de la geometría y a una serie de tres artículos escritos poco antes de su muerte (las *Logische Untersuchungen*[11]) donde desarrolla los componentes ontológicos de su teoría semántica. En realidad, Frege terminó por desesperar de dar con una solución al problema planteado por Russell e incluso, poco antes de su muerte, renunció a la tesis logicista y empezó a explorar la posibilidad de encontrar en la geometría la fundamentación de la aritmética.

Pero la relevancia de Frege para el pensamiento contemporáneo no se agota en lo expuesto. En alguno de los trabajos mencionados de la tercera etapa se encuentran aportaciones teóricas que han acabado por constituirse en principios fundamentales de la semántica actual. Particularmente, en los artículos de 1892 «Sobre sentido y referencia» y «Sobre concepto y objeto»[12] presenta unas ideas sobre el lenguaje que, si bien se hallan indisolublemente unidas a su filosofía de la lógica y de las matemáticas, propician un tipo de consideraciones sobre la naturaleza de los signos lingüísticos, de gran importancia para la filosofía analítica contemporánea (sobre todo para la posterior a Wittgenstein).

El punto de partida de las reflexiones fregeanas sobre el lenguaje es la relación de igualdad (entendida en el sentido de identidad), relación que tiene una especial relevancia lógica y que plantea una serie de preguntas no siempre fáciles de contestar: ¿Es la igualdad una relación?, ¿es una relación entre objetos?, ¿o bien entre nombres y signos de objetos? Lo que se halla en juego en una u otra respuesta es el tipo de conocimiento que esperamos obtener; a=a y a=b son enunciados de diferente valor cognoscitivo. El primero vale a priori y, siguiendo a Kant, puede denominarse analítico, mientras que los enunciados del tipo a=b a menudo contienen ampliaciones muy valiosas de nuestro conocimiento[13] y no siempre pueden justificarse a priori. Parece tratarse, pues, en primera instancia, de salvar la posibilidad de que los enunciados en los que se expresa la mencionada relación de igualdad tengan un contenido empírico, infor-

mativo. De que hablen del mundo y no del lenguaje, si se prefiere enunciar así.

Pero que esa posibilidad se ejecute depende de algo que a primera vista la materialidad del signo no muestra. En el ejemplo clásico de Frege «el lucero del alba es el lucero vespertino» no equivale a «el lucero del alba es el lucero del alba», en virtud de la distinción, que da título a su famoso trabajo, entre sentido y referencia. Con estos conceptos, Frege intenta señalar dos funciones semióticas de las expresiones nominales que es preciso diferenciar cuidadosamente. Por un lado, tales expresiones *se refieren* a un objeto (la referencia sería según esto *lo designado*) y, por otra, *expresan* un sentido, un peculiar *modo de darse* del objeto designado (modo que ha de corresponderse con una determinada propiedad que dicho objeto posee). La referencia de la expresión «el lucero del alba» es el planeta Venus y su sentido es la propiedad de que Venus sea la estrella que brilla al amanecer. Algunos intérpretes han considerado —y no habría grave inconveniente en admitirlo— que esta distinción repite la operada por los estoicos entre el objeto de un signo y la «representación racional» que suscita el signo; distinción que también ha sido expresada, aunque de diversas formas, en la tradición lógica (como relación entre significado y suposición en la lógica medieval, entre intención y extensión en la lógica de Leibniz o entre connotación y denotación en la de Stuart Mill).

Es al dar algunos pasos más cuando se puede empezar a percibir el alcance filosófico de estos planteamientos. Según Frege, la conexión regular entre el signo, su sentido y su referencia es tal, que al signo le corresponde un sentido y a éste, a su vez, una determinada referencia, mientras que a una referencia (a un objeto) no le corresponde solamente un signo (los dos luceros para el mismo planeta o, cambiando el ejemplo, «el autor de la *Divina Comedia*», «el autor de la *Vida Nueva*», «el mayor poeta italiano», tienen a Dante como único objeto, pero constituyen sentidos diversos). Toda expresión nominal, gramaticalmente correcta, tiene sentido, pero con ello no se quiere indicar que al sentido le corresponda también una referencia.

Como se verá a continuación, esto no es lo mismo que lo que dirán los neopositivistas cuando critiquen los abusos del lenguaje perpetrados por la metafísica. Frege no está denunciando abuso alguno. Expresiones como «don Quijote» o «el mayor número natural» tienen como sentido propiedades que no cumple o satisface ninguna entidad individual, lo cual no es obstáculo para que haya contextos en los que las utilicemos de forma correcta. Ciertamente, algún intransigente puede considerar que estos matices dejan un resquicio por el que terminan colándose enunciados indeseables y que, frente a este peligro, lo mejor es dar el por-

tazo de identificar significado con referencia. De manera que, cuando alguien nos pregunte, ¿qué significado tiene tal expresión? podamos responderle señalando en el mundo el objeto o hecho designado por nuestras palabras.

El recelo ante la distinción de Frege tiene algo de comprensible. Porque mientras la referencia es una idea que no ofrece especiales problemas, el sentido de un término o un enunciado presenta en ocasiones, utilizando una expresión ajena, un «extravagante estatuto ontológico»[14]. Probablemente, la mala prensa que tuvo ante los neopositivistas se debiera a la ocurrencia fregeana de alojar los sentidos en los cielos platónicos. Pero el error ajeno no hace buena cualquier ocurrencia que se le oponga. Entre ambos extremos hay un camino transitable, por el que comenzó su andadura lo más estimulante de la tradición analítica.

Así, se ha podido considerar que la teoría wittgensteiniana del significado como uso resolvería adecuadamente este problema del sentido, que dejaría de ser entendido como una entidad alojada en ningún cielo para pasar a ser visto como el conjunto de las instrucciones que gobiernan su uso. Dicho apenas con diferentes palabras: sé cuanto es necesario saber acerca de cualquier expresión —«el lucero matutino», o cualquier otra— si sé emplearla correctamente en un contexto dado de lenguaje. Pero hay una salvedad importante que hacer para no incurrir en una imparable carrera de excesos, para que la solución de Wittgenstein no resulte simétricamente tan exagerada (y, por tanto, inútil) como la de Carnap. Porque sería de todo punto inaceptable que la identificación entre significado, sentido y uso llevara a alguien a afirmar que también la referencia es el uso. Ello equivaldría, por utilizar sólo un momento la jerga técnica, a disolver intralingüísticamente nuestro comercio con el mundo extralingüístico. A convertirlo todo en un asunto del lenguaje y su modo de empleo.

Esta polémica no agota, por supuesto, el eco contemporáneo de la propuesta fregeana. A título meramente informativo se puede señalar que a la distinción sentido/referencia se le han planteado críticas desde tres frentes distintos: desde la escuela de Davidson, según la cual una teoría del significado para un lenguaje debe tomar la forma de una teoría de la verdad al estilo de Aristóteles-Tarski; desde los que proponen una concepción holista del lenguaje, capitaneados por Quine; y desde los partidarios de la llamada teoría causal de la referencia. Pero también hay que señalar que el esquema de Frege ha resistido bien. Muy probablemente por lo indicado: porque el antidenotacionismo ha demostrado tener la razón. Si tener la razón significa permitir que el pensar sea.

BERTRAND RUSSELL, EL COMPROMISO CON EL CONOCIMIENTO

Bertrand Russell nació en Trelleck el 18 de mayo de 1872 en el seno de una familia noble, de conocida trayectoria liberal (su abuelo, Lord John Russell, destacó como un político activo en la época victoriana, llegando a ser primer ministro). Ingresó en el Trinity College de Cambridge en 1890, doctorándose en 1896. En este mismo centro enseñó desde 1910 hasta 1916. En 1916 fue destituido de su cátedra por haber tomado parte en la campaña contra el servicio militar obligatorio y a favor de la objeción de conciencia. Por causa de un artículo en el que acusaba al ejercito norteamericano de ser un instrumento de la represión del movimiento obrero de la época, en 1918 fue condenado a seis meses de cárcel, periodo que aprovechó para escribir su *Introducción a la filosofía matemática*. En 1931 asumió el título de Lord, vacante tras la muerte de su hermano. A partir de 1938 se estableció en Estados Unidos, donde también se le plantearían numerosos problemas. En 1940 fue cesado en el City College de Nueva York, debido al escándalo que suscitaron sus teorías éticas y políticas. Por idéntico motivo, la Fundación Barnes de Marion en Pensilvania canceló un contrato de cinco años que le había ofrecido. Regresó en 1944 a la cátedra del Trinity College, donde acabó una de sus obras fundamentales, *El conocimiento humano, su ámbito y sus límites*. Fue Fellow de la Royal Society y recibió la Orden del Mérito. En los últimos años de su vida se dedicó muy activamente a la defensa de sus ideales ético-políticos, realizando campañas en pro del desarme nuclear y de la paz (en 1967, y como respuesta a la guerra librada por Estados Unidos contra el Vietnam, creó el llamado Tribunal Internacional de Crímenes de Guerra, más conocido como Tribunal Russell). Murió el 3 de febrero de 1970.

***

Russell es autor de una abundante producción filosófica que ha tenido una influencia muy notable en buena parte de los pensadores contemporáneos. No hay por qué ocultar que las circunstancias intelectuales han variado sustancialmente respecto a aquellas en las que Russell desarrolló su trabajo, esto es, que los problemas que hoy son tenidos por relevantes no coinciden con los que lo eran en el momento en que Russell pensaba. Pero este hecho no debiera hacernos ni olvidar ni desdeñar el dato de que, durante buena parte de este siglo, su obra fue punto de referencia insoslayable en los debates teóricos y de que, todavía hoy, la consistencia

teórica de sus propuestas —que es cosa distinta que su atractivo o su interés— permanece prácticamente inalterable.

La variedad de cuestiones abordadas por Russell en sus textos, unida a la evolución que a lo largo de su dilatada vida (murió a los noventa y siete años) experimentaron sus puntos de vista filosóficos, hacen que no siempre resulte fácil[15] proporcionar una visión sintética de su aportación. Había sido educado inicialmente en la tradición del hegelianismo inglés (cuyos nombres más destacados eran Bradley y McTaggart), entonces de moda en Inglaterra, junto al idealismo kantiano, pero pronto se apartó de esta filosofía, según su propio testimonio por influencia de Moore (autor del que hablaremos a continuación).

Con todo, y puestos a aceptar su relato autobiográfico, el año decisivo de su vida intelectual fue 1900, en que acudió al Congreso Internacional de Filosofía celebrado en París. Cuenta Russell de esa ocasión que quedó impresionado por el matemático italiano Giuseppe Peano, por lo que se dirigió a él y le dijo «Deseo leer todas sus obras. ¿Tiene usted ejemplares?»[16]. Comenzó de inmediato su estudio y en ese mismo año tuvo preparada una primera versión de lo que después serían *Los principios de la matemática*. De Peano y sus discípulos le había impresionado el hecho de que en las discusiones mostraban una precisión de la que carecían todos los demás. Se convenció de que el simbolismo lógico podía extender la región de la precisión matemática a otros dominios que hasta aquel momento habían estado sujetos, por decirlo con su propia expresión, a la «vaguedad filosófica», dedicándose los doce años siguientes a trabajar en la lógica matemática y en los problemas filosóficos con ella vinculados. Sin duda, el entusiasmo con el que Russell abrazó el ideal intelectual de la implantación de la metodología científica en filosofía, explica el ascendente que tuvieron sus propuestas sobre los autores pertenecientes al grupo neopositivista del Círculo de Viena.

Aunque tras completar su obra fundamental en el campo de la lógica los intereses de Russell se centraron en problemas más tradicionales de la filosofía, en particular los de la teoría del conocimiento, los concernientes a la mente y la materia y, más tarde, los relativos al lenguaje y al significado, puede decirse que toda su obra posterior se halla regida por una especie de principio tutelar, que bien pudiera formularse así: antes de llegar a una decisión en cualquier problema filosófico, hemos de ocuparnos en consultar minuciosamente los últimos hallazgos de todas las ciencias al respecto[17]. La aplicación de este principio convierte, obviamente, a las teorías filosóficas (incluyendo las del propio Russell) en muy vulnerables, pero al mismo tiempo es la única forma de acabar con la vacía retórica de la metafísica, retórica que lleva impresa en el dorso su fe-

cha de caducidad, a saber, el momento en que la ciencia las aborde con su rigurosa metodología.

La imagen del Russell «filósofo de la lógica», tan frecuente en los libros de historia de la filosofía, se encuentra directamente conectada con este principio, conexión que para ser bien entendida requiere un matiz previo. En un trabajo titulado precisamente «Sobre el método científico en filosofía»[18] Russell explica que hay dos maneras diferentes por las que una filosofía puede tratar de basarse en la ciencia: fijándose en los resultados o haciéndolo en los métodos. La primera, advierte, ha provocado que muchas teorías filosóficas se hayan extraviado. Por el contrario, «No son resultados, sino *métodos* lo que es necesario transferir con provecho de la esfera de las ciencias especiales a la esfera de la filosofía». Pero, por cierto, ¿qué métodos son esos? ¿La experimentación, la medición y la formulación de hipótesis? De aceptar tal respuesta, incurriríamos en una manifiesta circularidad, puesto que a lo que conduce el empleo de estos métodos es justamente a esos resultados de los que acabamos de desmarcarnos. Los métodos a transferir son los de las ciencias formales como la lógica y la matemática.

Los enunciados filosóficos, según Russell, presentan dos características fundamentales: son generales, esto es, se ocupan de todas las cosas y de aquellas propiedades de todas las cosas que «no dependen de la naturaleza accidental de las cosas que puedan existir, sino que son verdaderas de todo mundo posible, independientemente de los hechos que sólo pueden ser descubiertos por nuestros sentidos», y son a priori, es decir, «deben ser tales que no puedan ser probados ni refutados por elementos de juicio empíricos». Es evidente que este retrato-robot de los enunciados filosóficos coincide completamente con el perfil de las proposiciones lógicas (que añaden a estos dos rasgos el de ser verdaderas), con lo que la filosofía que podamos concebir a partir de aquí «se hace indistinguible de la lógica». O también, por decirlo con el título de una conferencia suya, la lógica queda entendida como *la esencia de la filosofía*. Russell, en suma, está persuadido de que los métodos de la lógica matemática proporcionan instrumentos adecuados para «el examen de muchos problemas que hasta ahora han permanecido sujetos a la vaguedad filosófica»[19].

Este convencimiento está relacionado con la consideración hegemónica que Russell hace de la lógica. No hay que olvidar que había dedicado un buen número de años a demostrar la tesis, característica del programa logicista, de que la matemática es lógica (lo que suponía mostrar que toda verdad matemática puede expresarse en un sistema simbólico lógico y que toda verdad matemática puede deducirse, en última instancia, de un pequeño conjunto de axiomas lógicos). Sin embargo, Russell utilizará es-

tas ideas de un modo que desborda con mucho lo meramente técnico, para entrar de lleno en el ámbito de una reflexión acerca de las tareas que le competen a la filosofía. Que, ya podemos anunciarlo, se plantean en términos de análisis del lenguaje. Al adoptar esta actitud, Russell está proyectando su influencia sobre otro sector de la filosofía analítica, en concreto se está vinculando con los filósofos analíticos del lenguaje ordinario en su defensa del análisis como método. Aunque con diferencias importantes.

Para Russell —como no podía ser de otra manera, de acuerdo con lo que acabamos de decir— *análisis* es *análisis lógico*. Entendiendo por análisis lógico el trabajo de mostrar la estructura formal de los enunciados y de las series de enunciados. Esto constituye, ciertamente, un trabajo (arduo en ocasiones) porque el lenguaje en el cual se lleva a cabo la mayor parte del pensar, del escribir y de la comunicación, esto es, el llamado lenguaje natural o lenguaje ordinario, no muestra su estructura de manera transparente. Pues bien, admitiendo que este lenguaje está plagado de errores, la cuestión inicial bien pudiera plantearse así: ¿a qué tipo de errores hay que empezar prestando atención? Russell lo tiene claro: las características sintácticas del lenguaje ordinario son las causantes de la mayor parte de sus defectos filosóficos (puesto que el filósofo no dispone de otro lenguaje que el común). Sin duda que, a la inversa, los errores sintácticos encierran errores semánticos, pero en todo caso, la inspección semántica sólo se puede llevar a cabo mediante un análisis lógico-formal de las expresiones. ¿Por qué? Porque, en definitiva, lo que oculta el lenguaje ordinario es la estructura formal de sus expresiones.

En efecto, los rasgos con los que solemos caracterizar al lenguaje ordinario —la ambigüedad o la imprecisión— tienen su origen en este hecho. Frente a él, la lógica matemática es el estudio directo —desnudo— de las estructuras formales (formas lógicas). De ahí la propuesta russelliana: los análisis filosóficos deben instrumentarse con la lógica matemática. Se supone que de esta forma encontraremos la manera de representar cualquier declaración expresada en un lenguaje natural en unos términos que evidencien su estructura o forma lógica subyacente. A ese lenguaje por medio del cual podemos disecar y exponer el esqueleto lógico común a todos los lenguajes naturales se le denomina *lenguaje ideal*, y la confianza en su existencia (y en la posibilidad de alcanzarlo) se suele considerar otro de los rasgos compartidos por Russell y el neopositivismo. En todo caso, es uno de los extremos en los que este planteamiento coincide con el del Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus* (al que nos referiremos más adelante), lo cual haría por lo menos comprensible que en un primer momento Russell, Wittgenstein y todos los neopositivistas fueran

metidos, sin matices, en el mismo saco por los historiadores de la filosofía contemporánea.

Subyace a esta propuesta un conjunto de opiniones que tal vez fuera excesivo calificar de metafísica, pero que por lo menos merecen el rótulo de *concepción del mundo*. Nos referimos a lo que el propio Russell denomina atomismo lógico[20]. Según éste, el mundo consiste en una serie de entidades diferentes a las que denomina *hechos atómicos*. Un hecho atómico consiste en un particular calificado por una propiedad —del tipo «esto es grande»— o dos o más particulares relacionados por una relación —como sería «*a* es más pequeño que *b*»—. Un particular no se identifica con una cosa individual de nuestra experiencia cotidiana. En realidad, lo único común a todo hecho atómico es el no ser ya analizable.

La simplicidad de los hechos atómicos se refleja en su forma de representación en el lenguaje. Así, diremos que una proposición que expresa que una cosa tiene una determinada propiedad o que unas cosas tienen una determinada relación es una *proposición atómica*. Ningún lenguaje está compuesto únicamente por este tipo de proposiciones. Además, existen las llamadas *proposiciones moleculares*, construidas a partir de las anteriores mediante palabras que expresan conectores lógicos (tales como «no», «y», «si... entonces...») y cuantificadores (como «para todo *x*» o «existe un *x* tal que...»). Eso sí: todas las proposiciones moleculares se pueden expresar como «funciones de verdad» de proposiciones atómicas, lo que es como decir que su verdad o falsedad se halla totalmente determinada por la verdad o falsedad de las proposiciones atómicas que entran en su composición. En cambio, la verdad de una proposición atómica sólo se puede decidir yendo más allá de la proposición, hasta el hecho que expresa. No podía ser de otro modo desde el momento en que hemos visto que las proposiciones atómicas son indeducibles de otras proposiciones.

Autores ha habido —como, por ejemplo, Urmson[21]— que han creído encontrar en esta concepción del mundo resonancias de la metafísica de Leibniz[22]. La interpretación posee un cierto fundamento: las mónadas corresponderían a los hechos básicos, y lo mismo que las mónadas carecen de ventanas, así también los hechos atómicos existirían aisladamente unos respecto a otros. Pero tal vez lo más importante ahora —puesto que de lo que se trata es de ponderar la presencia de Russell en la filosofía posterior— sea señalar que si para este autor la filosofía tiene por cometido llevar el análisis de las construcciones lógicas al nivel de sus partes constituyentes y de sus componentes últimos, entonces el modelo de análisis que está proponiendo difícilmente puede evitar el reproche de reductivismo. Porque la tesis de que los valores de verdad de cualquier expresión compleja se resuelven en los valores de verdad de las proposiciones elementa-

les que la conforman lleva implícita, a su vez, dos tesis: la de que, dada una proposición, hay *un* análisis determinado que la explicita y la de que el análisis es un proceso finito y definitivo, capaz de llegar a los elementos últimos. Por aquí han ido las principales críticas a Russell por parte de los filósofos posteriores de su misma corriente. Ambas tesis son para ellos, como mínimo, dudosas, si no falsas. Porque permanecen encerradas en el interior de una imagen del análisis filosófico errónea. No hay, han sostenido los analíticos del lenguaje ordinario, un análisis absoluto de las proposiciones, ya que, a fin de cuentas, el análisis es esencialmente dependiente de los propósitos que con él se persiguen. Paradojas de la vida: el escéptico por excelencia del siglo XX tenía demasiada fe (aunque fuera en la lógica).

GEORGE MOORE, LA FALACIA DEL SENTIDO COMÚN

G. E. Moore nació en 1873 en Upper Norwood, cerca de Londres, en el seno de una familia de clase media. Su primera educación transcurrió en el Dulwich College, en donde se le manifestó una temprana vocación por el estudio de las lenguas clásicas. En 1892 ingresó en la Universidad de Cambridge, en donde pronto Russell descubrió en él una notable capacidad filosófica —Russell escribiría luego que durante un tiempo Moore encarnó para él el prototipo del genio y le ganó para la filosofía—. Como en el caso de Russell, el profesor que ejerció una mayor influencia sobre Moore fue McTaggart. Tras graduarse, Moore disfrutó, entre 1898 y 1904, de una beca de Fellow en el Trinity College que le permitió intensificar sus estudios sin tener cargas profesorales. Resultado de ello fue la aparición en 1903 de sus *Principia Ethica,* que tan grande influencia tendrían en el grupo de Bloomsbury. En 1911 inicia su etapa de docente en Cambridge, primero como Lecturer y luego, a partir de 1925, como profesor, etapa que se prolongaría hasta 1939, año de su jubilación en la cátedra de Metafísica (cátedra que por cierto fue ocupada a continuación por Wittgenstein). Fue Fellow de la British Academy y recibió, al igual que Russell, la Orden del Mérito. Murió en 1958.

Por lo que respecta a su producción filosófica, en 1912 apareció su *Ética,* en 1922 sus *Estudios filosóficos,* donde se recoge una selección de sus ensayos más notables hasta la fecha, y en 1953 *Algunos problemas centrales de la filosofía.* Las obras *Ensayos filosóficos* (titulada en la edición española *Defensa del sentido común y otros ensayos*), el volumen de notas *El libro de lugares comunes,* editado por C. Lewy, y las *Conferencias filosoficas* fueron publicadas póstumamente.

***

Nunca es fácil definir con precisión qué aspecto de la propuesta de un autor debe ser considerado como el determinante y todavía lo es menos esclarecer cuál de las diferentes interpretaciones de su filosofía hace mayor justicia al contenido de sus aportaciones. De pocos autores se predica mejor este principio general que de George Edward Moore. Repasar la literatura secundaria referida a él da lugar a considerables sorpresas. Desde las relacionadas con los variables aspectos que a lo largo del tiempo han ido siendo considerados como su *aportación fundamental,* hasta la valoración global de la importancia de su figura en el panorama del pensamiento contemporáneo. Sin ir más lejos, en un texto de finales de los años cuarenta dedicado a la filosofía actual podía leerse: «La influencia de Moore sobre la filosofía inglesa de hoy es tan grande que sólo se puede comparar con la de Bergson o James»[23].

Esta dificultad, que alguien podría considerar un principio general aplicable a casi cualquier filósofo, no deja de ser un incitante cabo del que empezar a tirar. Convirtamos la presunta constatación en pregunta: ¿hay alguna razón, localizable en el pensamiento de este autor, que explique semejante fenómeno? Tal vez haya una primera, señalada por más de un comentarista de Moore, que hace referencia a su estilo filosófico. Moore era un hombre que sabía muy bien hacer preguntas, pero no dar respuestas, y la verdad es que la acusación no parece infundada. Él mismo parece asumirla en su obra de 1903 *Principia Ethica* al escribir: «Me parece que en ética, al igual que en todas las demás ramas filosóficas, las dificultades y desacuerdos, de los que su historia está llena, se deben principalmente a una causa muy simple, a saber: al intento de responder a preguntas sin descubrir primero cuál es la pregunta que deseamos responder». Moore suele ir siempre, en ese sentido, a contracorriente: intenta remontarse desde la propuesta de respuestas al planteamiento de problemas. La observación es importante porque, de ser cierta, alejaría a nuestro autor de la imagen de un filósofo meramente *técnico,* centrado en la discusión de cuestiones escolásticas, tan frecuente entre los analíticos, y le aproximaría a un talante, si se quiere, más clásico. Aunque también contribuya a esta otra imagen —añadamos ya para introducir la siguiente razón— el conjunto de temas que aborda.

Y es que una segunda razón para intentar explicar la variable fortuna que su posteridad concedió a Moore remitiría, desde el interior de su filosofía, al contexto de la época. Nos referimos al relevante papel desempeñado por este filósofo en el combate teórico contra el idealismo dominan-

te por aquel entonces en el ámbito de la filosofía angloamericana. Al igual que Bertrand Russell, Moore había dado sus primeros pasos filosóficos de la mano del idealismo. Ellis McTaggart ejerció sobre él una notable influencia y Francis Herbert Bradley fue la herramienta fundamental que Moore utilizó para romper con el empirismo inglés, ruptura con la cual inició su andadura especulativa (en concreto, en el artículo «La naturaleza del juicio»). Moore atacaba en ese momento lo que, a su modo de ver, representaba el principal equívoco de tales tesis, a saber, la confusión que en ellas se da entre dos sentidos de la palabra idea, que lo mismo sirve para mencionar el acto psíquico de conocimiento que para nombrar lo conocido. Frente a esto, y apoyándose parcialmente en Bradley, Moore consideraba que no es la idea misma en tanto que fenómeno psíquico lo que constituye un ingrediente de nuestro juicio, sino aquello que nuestras ideas indican —lo que Moore llama «concepto» (y Bradley había llamado «significado universal»).

Lo que le molestaba de este empirismo no era tanto el hecho de que al final del recorrido terminara resolviéndose en un idealismo objetivo[24], según el cual no podemos conocer más que contenidos de conciencia (con lo que el mundo transubjetivo se sustrae a nuestro conocimiento), como su psicologismo. Se trataba, pensaba Moore, de mantener la objetividad y la independencia de los objetos de pensamiento, propósito en el cual se situaba cerca de autores como Meinong o Brentano.

A partir del posterior trabajo «La refutación del idealismo», de 1903, Moore se va a proponer el desarrollo de una crítica más elaborada a las tesis idealistas, y, en particular, a la de que *ser es ser percibido*. Se centra en dicha tesis y no en la tal vez más clásica de que la *realidad es espiritual* porque en aquélla cree reconocer un error conceptual simétrico al que había denunciado en su primer trabajo. Cuando los filósofos idealistas hablan de sensaciones deslizan un término equívoco que puede significar, por poner el ejemplo tópico, bien mi percepción de una mancha de color, bien la mancha misma. Pero si el error es simétrico, también la actitud de Moore profundiza en el rechazo del psicologismo. Sugiere que hablemos de *sense data* en vez de hacerlo de sensaciones para mejor argumentar su tesis: la esencia de un *sense datum* (de la mancha de color, en el ejemplo) no estriba en ser percibido. En definitiva, su análisis de la fórmula *esse est percipi* da como resultado que en ninguno de los sentidos propuestos o que puedan proponerse el *esse* es identificable con el *percipi*.

A esta tesis se le pueden formular objeciones desde un doble flanco. De una parte, se le puede plantear el problema tradicional de la epistemología: ¿cómo estar seguros de que nos hallamos fuera del círculo de nuestras ideas o sensaciones? La respuesta de Moore es bastante representati-

va del talante que le hizo famoso: no hay tal problema. Tener una sensación es ya estar fuera del círculo. Ser consciente es tener conciencia *de* algo (como, nada casualmente por otra parte, andaba repitiendo Husserl en la misma época). Ha de haber algo en el exterior que active el filamento de nuestra conciencia. De otro modo, lo que habría sería un permanente percibir de una misma, idéntica manera por parte de nuestra conciencia. Registro permanente, continuo, que no nos serviría ni siquiera para afirmar que somos conscientes de nuestra conciencia. Lo que da lugar a las diferencias en nuestros estados de conciencia es el hecho de que existan diferentes objetos exteriores que la activan. Lo único que sí merece seguirse planteando es la cuestión de si se corresponden ese *algo* exterior y nuestro presunto conocimiento de él.

Lo que anuncia la segunda objeción, también clásica, a la tesis de Moore. Es, en realidad, la pregunta dirigida a Locke por parte de Berkeley: ¿qué prueba podemos tener de la existencia de objetos físicos tridimensionales? Responderla dará ocasión a que Moore presente la propuesta que le ha hecho más conocido, la que ha terminado por identificarle. No necesitamos, dirá, prueba de que existen objetos físicos, puesto que esto es algo que ya conocemos. ¿De qué forma los hemos conocido? Porque forman parte de la visión del mundo encarnada en el sentido común. Moore no cree estar dando una respuesta *menor* a un problema *mayor*. Por el contrario, está persuadido de que las creencias que inspira el sentido común son más dignas de crédito que las afirmaciones metafísicas: la refutación del idealismo le ha ido convenciendo de ello.

Estas posiciones, por cierto, no son nuevas en filosofía. El origen de las mismas se encuentra en la denominada Escuela escocesa, cuyo autor más eminente fue Thomas Reid (1710-1796), aunque no sea muy arriesgado afirmar que la influencia del grupo probablemente le llegó a Moore a través de la figura de William Hamilton (1788-1856). En todo caso hay que decir que no irrumpen en el planteamiento de Moore de una manera sorpresiva. En algún trabajo posterior a «La refutación del idealismo» ya daba las primeras pistas de lo que iba a ser su posición posterior. Criticando, por ejemplo, a Hume (en «Hume's Philosophy», de 1909), señalaba que algunas de las tesis de éste llegaban a conclusiones que «van en contra del sentido común» a causa de «un abuso del lenguaje». En concreto aludía a la siguiente conclusión: «si los principios de Hume fueran ciertos, ya no podría saber nunca si este lápiz existe, pero yo sé que este lápiz existe, y, por consiguiente, los argumentos de Hume no pueden ser verdaderos». La referencia a los desmanes filosóficos generados por un mal uso de las palabras tiene una notable importancia porque intérpretes ha habido que han hablado como si Moore no hubiera hecho otra cosa que

reeditar las viejas tesis de sus predecesores del siglo XVIII. Olvidaban, al hablar así, esta fundamental introducción del lenguaje ordinario, sin la cual, por otra parte, resulta imposible de explicar la importante influencia de Moore en la filosofía analítica posterior. (Sin embargo, digámoslo de paso, la presencia de dicha instancia en el esquema mooreano tampoco debe ser, a su vez, malinterpretada. A fin de cuentas, habilitar un espacio teórico no siempre implica ubicarse en él.)

Pero es sin duda en sus trabajos «En defensa del sentido común» y «Prueba de un mundo exterior», donde la afirmación de la perspectiva de sentido común va a adquirir un carácter más claramente antimetafísico. Frente a todas esas aseveraciones, algunas francamente chocantes, que a lo largo de la historia los filósofos no han tenido ningún empacho en hacer —de la lejana negación del movimiento a la de que no tenemos ninguna buena razón para creer que el sol saldrá mañana, pasando por la de que no podemos estar seguros de que la vida no sea más que un sueño o la de que los componentes del mundo dejan de existir cuando no se los percibe—, Moore enfatiza el valor de esas cosas de la vida cotidiana que todos tenemos por ciertas. Hechos como el de que he nacido y era más pequeño al nacer que en el curso del crecimiento, de que la tierra existe desde hace tiempo, o de que conozco a otras personas además de mí, son verdades que no solamente yo, sino todo el mundo no tiene más remedio que compartir.

No estamos simplificando la argumentación de Moore, como queda de manifiesto en uno de sus pasajes más citados, cuando describe un «buen argumento» en favor de la existencia de cosas externas a nosotros: «Puedo probar ahora, por ejemplo, que existen dos manos humanas. ¿Cómo? Levantando las dos manos y diciendo, a la vez que hago un gesto con mi mano derecha, "aquí está una mano", y añadiendo, a la vez que hago otro con la izquierda, "aquí está la otra". Si al hacer esto he demostrado ipso facto la existencia de cosas externas, todo el mundo verá que puedo hacerlo también de muchísimos modos diferentes; no hace falta multiplicar los ejemplos»[25].

Importa subrayar no sólo la existencia, sino también la calidad, de estas evidencias. Los hechos mencionados son verdaderos con una certeza que no admite calificativo alguno. De ellos no cabe predicar nada parecido a que sean en parte verdaderos o en parte falsos. Por eso constituyen el más firme suelo sobre el que arraigar cualquier construcción filosófica. Esto mismo se puede formular de dos maneras diferentes. O diciendo que los hechos relevantes para la filosofía son los que configuran la visión del mundo encarnada en nuestro sentido común, o diciendo, sin más, que la visión del mundo que proviene del sentido común es perfectamen-

te cierta. Esta última manera tiene la ventaja de anunciar *contra quién* se está hablando: contra todas aquellas filosofías que alberguen conceptos filosóficos que se enfrenten a dicha visión. Serán, sin duda, falsas[26].

A pesar de todo esto, y en contra de lo que tal vez a primera vista pudiera parecer, Moore no es un pensador dogmático ni, mucho menos, simplista. No propone una especie de *muerte súbita* para el pensamiento a base de remitirse a lo que desde siempre todos hemos sabido. Para ese viaje, ciertamente, no hubieran hecho falta demasiadas alforjas. El matiz es éste: la verdad de las creencias de sentido común está fuera de toda duda, pero el análisis correcto de tales creencias, esto es, su exacta interpretación, está lejos de ser algo fácil. Moore pretende defender las creencias ordinarias, y no el uso ordinario en cuanto tal. Lo que, por sí sólo, ya es indicativo. Como reconoce el filósofo, si el sentido común necesita una defensa (recuérdese: así se titulaba su trabajo) es porque no se basta a sí mismo —no es ni autosuficiente ni transparente.

¿Qué proporciona entonces el sentido común? Un conjunto de buenas razones. Es cierto que en ciertos momentos Moore usó algunos de los enunciados de sentido común como piedra de toque de la verdad, dando a entender que *una razón* para aceptar una concepción filosófica es que esté de acuerdo con el sentido común, del mismo modo que *una de las razones* para rechazarla es que vaya en contra de él. Si consideramos a la vez un enunciado de sentido común y su negación filosófica, no hay forma de demostrar ninguno de los enunciados. Como el propio Moore sostiene, en un ejemplo muy próximo al de hace un momento, «yo sé realmente que este dedo es un pulgar, y si la proposición "este dedo es un pulgar" fuera incompatible con la teoría de los datos sensoriales, yo diría que ésta es *ciertamente* falsa»[27]. Pero la de sentido común era en todo caso, como se ha intentado destacar mediante el subrayado de más arriba, una razón posible. Nunca la única ni mucho menos la indiscutible.

El sentido común lo que puede aportar son algunos argumentos de peso. Por ejemplo, el hecho de que hay muchas cosas, como nuestra creencia en objetos materiales, en las que «sin duda, todos nosotros creemos constantemente en la vida cotidiana»[28]. A este argumento, que podríamos denominar de la *aceptación universal*, se le suma otro, próximo al de la reducción al absurdo, y es el de que de la negación de varias de las creencias del sentido común se desprenden diversos tipos de contradicciones. Pensemos, a título de ilustración, en lo que implica rechazar la tesis de la existencia de una multiplicidad de sujetos humanos dotados de cuerpo y de conciencia. Si se niega la existencia de seres humanos dotados de cuerpo y capaces de hablar y de escribir a otros seres humanos, se niega con ello la existencia de filósofos que pueden negar la existencia de los cuer-

pos; y, recíprocamente, si hay filósofos que formulan esta negación, dichos filósofos están admitiendo, de forma manifiestamente contradictoria, la existencia de otros seres con quienes hablan, discuten, polemizan, etcétera, y de esta forma admiten también la verdad de aquel sentido común que pretendían negar.

Sin embargo, ninguno de estos argumentos sirve para concederle a un enunciado del sentido común el carácter de concluyente. Ninguno de ellos prueba que éste sea verdadero. Moore no retrocede ante la posibilidad de que sea erróneo. Más aún, aquí se fundamenta precisamente la necesidad del análisis filosófico. Tener por ciertas determinadas afirmaciones del sentido común no excluye que pueda ser necesario esclarecer los conceptos implicados en ellas. ¿Y en qué consiste, en definitiva, el esclarecimiento de un concepto? En descubrir algún otro concepto que sea igual que el concepto que está siendo analizado pero que pueda expresarse de forma distinta, haciendo referencia a conceptos que no se hallen explícitamente mencionados en las expresiones empleadas para referirse al concepto original[29]. Ejemplo de Moore: «varón nacido de los mismos progenitores» constituye un análisis correcto de «hermano». Los dos conceptos son idénticos y, sin embargo, los conceptos mencionados en la primera expresión no se mencionan en la segunda.

Este modelo de análisis, digámoslo ya, no se identifica con el análisis lingüístico —por más que no excluya una ocasional reflexión sobre cuestiones lingüísticas—. Moore no está de acuerdo con aquellos filósofos posteriores que han entendido que analizar consiste en describir cómo se usa cierta expresión. Él es un filósofo del sentido común, no del lenguaje común (aunque muchos de sus discípulos hayan tomado esa dirección, en gran medida gracias a él). Las palabras tienen para Moore valor efectivo únicamente en la medida en que expresan conceptos o proposiciones. Tal vez sea correcta en lo esencial la caracterización del pensamiento de Wittgenstein que dibuja el *Tractatus Logico-Philosophicus* como russelliano y sus posteriores *Philosophical Investigations* como mooreanas[30]. Pero no cabe olvidar que Moore distingue entre conocer el significado de una palabra, en el sentido de poder comprenderla (saber usarla, se dirá después), y conocerlo en el sentido de poder brindar un análisis de dicho significado y de poder decir cuál es este significado (saber describir o dar las reglas que gobiernan su uso, con el lenguaje posterior).

NOTAS

[1] Hay trad. cast.: *Conceptografía,* México, UNAM, 1972.

[2] Rudolf Carnap, *Autobiografía intelectual,* Barcelona, Paidós, 1992, p. 31.

[3] *Ibídem,* p. 32.

[4] Hay trad.cast. en Barcelona, Laia, 1972, con prólogo de Jesús Mosterín y un estudio de Claude Imbert.

[5] *Ibídem,* p. 111.

[6] Escribe literalmente Russell: «Respecto de muchas cuestiones concretas, hallo en su obra distinciones y definiciones que uno busca en vano en otros lógicos. Especialmente en lo que concierne a las funciones (*9 de su *Conceptografía),* yo mismo he llegado a puntos de vista que incluso en los detalles son idénticos a los suyos. Únicamente hay un lugar en donde me he encontrado con una dificultad. Usted afirma que también una función puede actuar como el elemento indeterminado. Inicialmente, yo también lo pensé, pero esta idea me parece ahora dudosa a causa de la contradicción. Sea w el predicado: ser un predicado que no pueda predicarse de sí mismo. ¿Puede predicarse w de sí mismo? De cada respuesta se sigue su opuesta. Por lo tanto, debemos concluir que w no es predicado. Del mismo modo, no hay ninguna clase (como totalidad) de esas clases que, tomada cada una como una totalidad, pertenezca a sí misma. De esto concluyo que bajo ciertas circunstancias una colección no definible no forma una totalidad» (de la traducción inglesa de la carta de Bertrand Russell, escrita originariamente en alemán, en Jean van Heijenoort, *From Frege to Gödel. A source book in mathematical logic,* Cambridge, Massachusetts, 1967, pp. 124-125).

[7] En los *Principia Mathematica,* Russell la describe así: «Un concepto-clase puede ser o no ser un término de la propia extensión [por ejemplo, la clase de los conceptos, siendo a su vez un concepto, es un término de la propia extensión; la clase de los hombres, no siendo un hombre, no es un término de la propia extensión]. La expresión "concepto-clase que no es un término de su propia extensión" es abiertamente un concepto-clase. Pero si ella es un término de la propia exten-

sión, ella es un concepto-clase que no es un término de la propia extensión y viceversa» (#101).

[8] Y que las hizo en su momento del propio Russell, quien escribió admirado: «Cuando pienso en actos de gracia e integridad, me doy cuenta de que no conozco ninguno comparable con la dedicación de Frege a la verdad. Estaba Frege dando vida a la obra de toda su vida, la mayor parte de su trabajo había sido ignorado en beneficio de hombres infinitamente menos competentes que él, su segundo volumen estaba a punto de ser publicado y, al darse cuenta de que su supuesto fundamental era erróneo, reaccionó con placer intelectual, reprimiendo todo sentimiento de decepción personal. Era algo casi sobrehumano y un índice de aquello de lo que los hombres son capaces cuando están dedicados al trabajo creador y al conocimiento, y no al crudo afán por dominar y hacerse famosos» (citado por Jean van Heijenoort en *ibídem*, p. 127).

[9] La solución que propuso fue la de modificar su consideración previa de las «extensiones iguales» con el fin de excluir la extensión de un concepto de la clase de objetos que caen bajo ella. Con esta modificación, creyó Frege en un primer momento, ya no podría decirse que la clase de cosas que no son hombres —la extensión del concepto «no-hombres»— no es ella misma un hombre, ni que la clase de clases que no son miembros de sí mismas es miembro de sí misma.

[10] Gottlob Frege, *Nachgelassene Schriften* (editados por H. Hermes, F. Kambartel y F. Kaulbach), [citado por Jesús Mosterín en su introducción a G. Frege, *Los fundamentos..., op. cit.*] p. 282.

[11] Hay trad. cast. parcial en Gottlob Frege, *Escritos lógico-semánticos*, Madrid, Tecnos, 1974, junto con otros trabajos también incluidos en *Estudios sobre semántica*.

[12] Ambos incluidos en Gottlob Frege, *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ariel, 1971.

[13] «El descubrimiento de que cada mañana no se levanta un nuevo sol, sino que siempre es el mismo, fue ciertamente uno de los descubrimientos más trascendentales de la astronomía», G. Frege, «Sobre sentido y referencia», *cit.*, p. 49.

[14] La expresión es de Javier Muguerza, que la utiliza en su trabajo «Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia», Valencia, *Teorema*, 3, septiembre 1971, p. 45. Al asunto en sí se ha referido también Jacobo Muñoz en su trabajo «Después de Wittgenstein», incluido en su *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, Materiales, 1ª ed.: 1978, p. 31.

[15] De hecho, hay autores que lo consideran tarea prácticamente imposible. C. D. Broad observó, no sin cierta maldad, en su *Contemporary British Philosophy*: «Como todos sabemos, el señor Russell elabora un sistema filosófico diferente de tanto en tanto».

[16] La anécdota viene referida en su libro *La evolución de mi pensamiento filosófico* (Madrid, Alianza, 1976), que formaba parte en su versión original *(My Mental Development)* del volumen, preparado por Schilpp, *The Philosophy of Bertrand Russell*,

dentro de la prestigiosa serie *The Library of Living Philosophers*, que publica Open Court.

[17] «En la ciencia hay muchos asuntos con los que la gente concuerda; en filosofía no hay ninguno. Por lo tanto, aunque todas las presuposiciones de una ciencia puedan ser falsas, y es prácticamente cierto que hay algunas que son falsas, haremos muy bien en construir nuestra filosofía fundándonos en la ciencia, porque el riesgo de errar en filosofía es seguramente mayor que el que existe en la ciencia», B. Russell, «Atomismo lógico», en A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965, p. 52.

[18] En *Misticismo y lógica*, en *Obras completas II*, Madrid, Aguilar, 1973.

[19] B. Russell, «Atomismo lógico», *cit.*, p. 39.

[20] Russell expuso su filosofía del atomismo lógico en una serie de conferencias pronunciadas en Londres y publicadas en el *Monist* de Chicago en 1918-1919, así como en un artículo titulado «Atomismo lógico», cuya fecha de publicación data de 1924. El conjunto se halla reunido en B. Russell, *Lógica y conocimiento*, Madrid, Taurus, 1966 (el artículo se halla también incluido en la antología de Ayer *El positivismo lógico*, *cit.*).

[21] J. O. Urmson, *Análisis filosófico*, Barcelona, Ariel, 1978.

[22] No cabe olvidar que Russell había escrito sobre este autor su temprano (1903) *A Critical Exposition of Leibniz*.

[23] I. M. Bochenski, *La filosofía actual*, México, FCE, 1949, p. 65 (1ª ed. en alemán, 1947).

[24] Aunque también fuera sensible a ese registro Russell, quien escribiendo en una primera persona del plural que incluía a Moore, manifestaba en su *Autobiografía:* «Con cierta sensación de escapar de prisión, nos permitimos a nosotros mismos pensar que la hierba es verde, que el sol y las estrellas existirían aun cuando no hubiera nadie que tuviera conocimiento de ellos, y también que hay un mundo eterno y pluralista de ideas platónicas. El mundo, que había sido tenue y lógico, de pronto se convirtió en rico, variado y sólido».

[25] G. E. Moore, «Prueba del mundo exterior», en G. E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1972, p. 178.

[26] Con las palabras de un filósofo de Oxford: «Es casi con certeza un error (o lo es sin el casi) rechazar por falsos, absurdos o lingüísticamente incorrectos una clase de enunciados ordinarios, si este rechazo se apoya tan sólo en bases filosóficas. Si, por ejemplo, un filósofo aduce un argumento filosófico para mostrar que en realidad no vemos los árboles, los libros o los cuerpos humanos, pese al hecho de que en diversas situaciones familiares diríamos comúnmente que los vemos, entonces nuestro filósofo está casi con certeza en un error (o lo está sin el casi)», Paul Grice, «Postwar Oxford Philosophy», en *Studies in the Way of Words*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 172.

[27] G. E. Moore, «The Nature of Sensible Appearances», *Proc. Arist. Soc. Suppl.*

VI, p. 186. Argumentación análoga, por cierto, a la que en otro momento utiliza para demostrar la existencia pasada de cosas externas: «no hace mucho he levantado mis manos: por lo tanto, en el pasado han existido al menos dos cosas».

[28] G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, Londres, George Allen & Unwin; N. York, MacMillan Company, 1953, p. 164.

[29] Esta respuesta se halla en el texto de Moore «Réplica a mis críticos», en Ph. Foot, *Teorías sobre la ética*, México, FCE, 1974. (En su versión original, el texto estaba incluido en el vol., editado por Schilpp, *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston, Illinois, Open Court, 1942, y respondía a una crítica formulada por C. H. Langford acerca de su noción de análisis.)

[30] Como mantiene A. R. White, autor de la que probablemente sea la mejor monografía sobre este filósofo, *G. E. Moore: A Critical Exposition*, Westport, Conn.: Greenword Press, 1979 (1ª ed.: 1958).

Capítulo II
El neopositivismo y la crítica a toda metafísica

Rudolf Carnap ha quedado, en la historia de la filosofía del siglo XX, como el representante más destacado del Círculo de Viena. No se puede decir que esa atribución de representación sea injusta o carezca de fundamento. A lo largo de su obra, Carnap ha acumulado sobrados méritos para merecerla, como intentaremos mostrar. Pero para hacerlo habrá que empezar proporcionando algunas claves que identifiquen a ese grupo —el Círculo— con el que casi mecánicamente tiende a asimilarse al autor de *Fundamentación lógica de la física.*

Por lo demás, dibujar con algo de detalle los perfiles de dicha corriente resulta en este caso especialmente necesario porque con demasiada frecuencia se subsumen —cuando no se confunden— bajo el mismo rótulo autores y tendencias que convendría diferenciar. A veces, con notable imprecisión, se utilizan los términos «positivismo» o «neopositivismo» para designar la totalidad de la tradición analítica, cuando no para referirse a cualquier autor con sensibilidad hacia los temas relacionados con la ciencia o con el lenguaje. Este empleo, abusivamente integrador, termina por convertir en intercambiables a Russell y Kuhn, Carnap y Feyerabend o Popper y Austin (por hacer emparejamientos particularmente chirriantes), con lo cual la especificidad de sus aportaciones queda desdibujada por completo.

Proponemos, siguiendo a los especialistas más autorizados, denominar filosofía analítica o tradición analítica al conjunto de subgrupos o corrientes que van de Mach y Avenarius (empiriocriticistas de primera generación: físicos y filósofos de la ciencia que tematizaron la crisis de la física del último tercio del siglo XIX) hasta la denominada en su momento «nueva filosofía de la ciencia» (con Kuhn, Feyerabend y Hanson como nombres más destacados) y su prolongación crítica en los autores de lo que se conoce como el «programa fuerte», pasando por Wittgenstein, Popper y sus res-

pectivos seguidores, y reservando el rótulo de neopositivismo lógico (que consideramos preferible al de empirismo lógico) para los autores del Círculo de Viena, junto con los de la Sociedad de Filosofía Empírica de Berlín.

Pues bien, hecha esta primera ubicación general, ya podemos decir que el Círculo de Viena se gestó en la década de 1920-1930 en torno a Moritz Schlick, siendo sus principales componentes, además del propio Carnap, O. Neurath, H. Feigl (filósofos), Ph. Frank, K. Menger y K. Gödel (físico-matemáticos). Comenzó siendo un centro de reunión y terminó siendo un movimiento organizado: en 1929 aparece su manifiesto titulado «El punto de vista científico del Círculo de Viena». A partir de esa fecha celebraron congresos internacionales, que difundieron el positivismo lógico, a la vez que establecían vínculos de afinidad con la mencionada escuela de Berlín (H. Reichenbach y, después, C. G. Hempel) y los empiristas de Upsala, los lógicos polacos (Lukasiewicz, Adjukiewicz, Tarski) los simpatizantes americanos (Nagel, Ch. Morris, Quine) y los analistas británicos (G. Ryle, A. J. Ayer), etcétera. En 1930 fundaron la revista *Erkenntnis* (dirigida por Carnap y Reichenbach), una serie de monografías bajo el lema «Ciencia unificada» y una serie de libros (con obras de Schlick, Carnap y Neurath entre otros). El decenio 1930-1940 fue el de la difusión internacional, pero el nazismo disolvió el grupo como tal, refugiándose sus miembros en Estados Unidos e Inglaterra y dando lugar a diferentes versiones del neopositivismo lógico.

La vida del propio Carnap transcurre en paralelo a los avatares del Círculo. Nacido en Rondsdor, en el noroeste de Alemania, en 1891, cursó estudios universitarios de matemáticas, física y filosofía en las universidades de Jena y Friburgo. En Jena fue profesor suyo Frege, quien, junto con Russell y Wittgenstein, ejercería una gran influencia en su pensamiento. En 1921 presentó en Jena una tesis sobre la naturaleza del espacio. Carnap fue profesor de las universidades de Viena (1926-1931) y Praga (1931-1935), periodos decisivos en su vida intelectual. En 1936, ante lo intolerable de la atmósfera política creada por el nazismo en la Europa central[1], Carnap emigró a Estados Unidos, donde se nacionalizó. Allí fue profesor e investigador en las universidades de Chicago (1936-1952), Harvard (profesor visitante durante 1940-1941), Instituto de Estudios Avanzados de Princeton (1952-1954) y California en Los Angeles (de 1954 a 1961, y como profesor emérito hasta su fallecimiento en 1970)

La base teórica del neopositivismo lógico la constituyen fundamentalmente las siguientes tesis: 1ª) la negación de la metafísica; 2ª) el fisicalismo y la unidad de las ciencias; 3ª) la verificabilidad empírica. Pero más que de una teoría se trataba de un programa a realizar. De hecho —mejor advertirlo enseguida para que nadie se asuste—, el empirismo lógico es-

trecho y rígido de la primera época se fue abriendo y matizando cada vez más hasta desembocar en diversas corrientes de filosofía analítica. Añadamos también que este desenlace se produjo en gran medida como resultado del esfuerzo por completar aquel programa. Pero es preferible no adelantar lo que difícilmente se podría entender sin haber examinado las premisas. Es de ellas, esto es, del programa filosófico del Círculo de Viena, representado por Carnap, del que ahora interesa hablar.

De los tres rasgos señalados, con toda probabilidad ha sido el primero —el enérgico rechazo de toda metafísica— el que ha terminado por considerarse como el rasgo «externo» más característico del filósofo neopositivista. Y no ya sólo por razones polémicas (oponerse a toda metafísica equivale a oponerse a una parte muy grande de la filosofía precedente), sino también metodológico-historiográficas: el neopositivismo cree que descartar el discurso metafísico es la única forma de cortar el nudo gordiano de las polémicas filosóficas tradicionales que, en contra de lo que piensan sus defensores, con su venerable antigüedad han demostrado ser tan inútiles como irresolubles[2]. El que las disputas sobre ciertas cuestiones hayan persistido durante siglos y existan pocas posibilidades de que se vayan a resolver alguna vez hace dudar al neopositivista de si, efectivamente, los participantes en las disputas se han entendido realmente los unos a los otros.

Lo que no significa, por supuesto, que se deba empezar desde cero. Algún clásico ha hecho alguna aportación digna de ser atendida. Hume o Kant, por ejemplo, al plantear la existencia de dos tipos de proposiciones, las formales, como las de la lógica y las matemáticas, y las fácticas verificables empíricamente, abrieron el camino por el que los Carnap y compañía habrían de transitar en el siglo XX. Porque el planteamiento de aquéllos, tal como es asumido por éstos, deja fuera a un enorme volumen de proposiciones, a las que sólo se les concede un significado poético o emotivo, pero de las que se afirma que, desde el punto de vista científico, carecen de sentido.

Éste es, por tanto, el núcleo duro de la argumentación (o de la exclusión, pues no a otra cosa parece apuntarse con la misma): sólo la ciencia puede hablarnos con conocimiento de causa del mundo real. Cualquier intento de trascender los límites del conocimiento científico del mundo desemboca en el absurdo. Resuena, sin duda, en este punto la crítica kantiana a la metafísica, pero adecuadamente actualizada. Las hipótesis metafísicas son rechazables por inservibles, pero nunca por falsas (si optaran a ese rango ya no serían metafísicas).

No es casual en semejante contexto la atención dispensada por estos autores a los análisis que hizo Stuart Mill del problema del mal. Dicho pro-

blema ejemplifica casi a la perfección los apuros por los que ha de pasar el metafísico empeñado en mantener contra viento y marea (esto es, contra los mismos hechos) la hipótesis de que en el mundo resplandecen la sabiduría y la bondad de Dios. Está claro que quien mantiene una hipótesis semejante no lo hace desde la ignorancia o el desconocimiento de la existencia del mal en el mundo, sino desde su decidida voluntad de no tomarlo en consideración. Así es como resulta que ni el más desastroso curso de los acontecimientos basta para desalentar al metafísico defensor de que en la realidad mundana se revela la presencia de algún designio superior. Tiene poco secreto el resultado: la hipótesis se planteó de tal manera que se acomodara a cualquier orden de cosas concebible. O, en términos más generales: las hipótesis metafísicas no son, por principio, susceptibles de contraste empírico. Formulación de la que los neopositivistas extraen una consecuencia práctica. Si aquéllas no admiten parangón con las hipótesis científicas (recuérdese: las únicas que se refieren al mundo real), no se ve de qué puede servir aventurarlas.

Valdrá la pena dejar anotado, aunque sólo sea someramente, que en este punto del rechazo de la metafísica la evolución que ha seguido la tradición analítica resulta especialmente perceptible. De la tajante repulsa inicial de Carnap a la consideración positiva por parte de Feyerabend[3], pasando por la tolerancia de los filósofos analíticos del lenguaje ordinario, hay toda una gradación de posiciones que expresan, de forma indirecta, los cambios en asuntos de mayor importancia. Únicamente un ejemplo: si se abandona el esquema según el cual existe una nítida línea divisoria entre enunciados significativos y asignificativos, resulta inevitable reconsiderar las rotundas afirmaciones iniciales y pasar a defender, como hicieron algunos autores de la llamada Escuela de Oxford, que «es un sinsentido pensar que la metafísica es un sinsentido».

Por lo que respecta al segundo punto, el referido al fisicalismo y la unidad de las ciencias, debe ser planteado en conexión directa con el primero. Carnap entiende por ciencia una ciencia fisicalista, es decir, aquélla cortada exclusivamente por el patrón metodológico de la física. Si tenemos en cuenta que la física es una ciencia natural, tomarla como modelo significará asumir una actitud naturalista. Es naturalista, desde luego, la consideración de que las ciencias de la naturaleza constituyen el modelo de toda cientificidad. Pero tal vez resulte más importante, por problemático, lo que se suele desprender de esa inicial valoración.

Y es que a partir del momento en que las ciencias de la naturaleza establecen el criterio de toda cientificidad, los procedimientos de las ciencias humanas que no concuerden con los de aquellas otras ciencias tenderán a ser despreciados como si se tratara de imperfecciones o de carencias que

demostrasen una falta de madurez científica susceptible, eso sí, de ser subsanada. De esta forma, si una ciencia humana como la psicología aspira al calificativo de científica, lo que deberá hacer es plantearse en términos estrictamente conductistas (uno de los trabajos más célebres de Carnap se titula precisamente «Psicología en lenguaje fisicalista»). Habría, según este concepto, ciencias superiores e inferiores (o de primera y de segunda), siendo posible, mediante cumplimiento previo de los requisitos, la circulación de uno a otro grupo.

Pero convendría no deslizar la imagen de que las dificultades que esto plantea son fundamentalmente de orden epistemológico. En este ámbito surgen algunas, y de notable importancia por cierto. Así por ejemplo, las referidas a la justificación teórica de esas piezas básicas del lenguaje denominadas «enunciados elementales», justificación que a Carnap le originó serios problemas (muy sintéticamente: no conseguía responder a la pregunta ¿cómo se da la comunicación?), pero de esa dificultad trataremos al hablar de la verificabilidad empírica. El acento ahora debiera ponerse en otro lugar. En concreto, en el hecho de que el objeto de conocimiento de las ciencias humanas, el hombre, es, nadie parece discutirlo, naturaleza, pero incluye asimismo otras dimensiones de difícil aprehensión mediante procedimientos estrictamente naturalistas. Nunca está de más recordar lo primero (de hecho, ése fue el gran olvido de los historicistas, que excluían a los hombres del campo de los objetos de conocimiento para las ciencias de la naturaleza, como si ellos no formaran parte de una especie, no tuvieran un cuerpo, no presentasen una cierta composición química, etcétera), pero muy probablemente lo que en este momento interese enfatizar es lo segundo.

En el bien entendido de que ese plus que el hombre tiene y al que las ciencias naturalistas no llegan no hace referencia a una inalcanzable espiritualidad metafísica, fronteriza con lo religioso, o cosas similares. Es, por decirlo con una cierta precisión, su dimensión sociocultural, esto es, histórica. A primera vista, cabría pensar que no presenta grandes dificultades metodológicas aceptar que la historia ha de tener una especial relevancia a la hora de estudiar al hombre en sociedad, es decir, a la hora de hacer ciencia social. No es así, sin embargo, para el neopositivista, que tiende a mirar con desconfianza cualquier intento de conjeturar regularidades —y no digamos leyes— del desarrollo histórico. Su desconfianza se relaciona con más de un asunto. Más allá de la cuestión puramente técnica, hay sin duda un recelo profundo que tiene que ver con la posibilidad de que tales conjeturas puedan ser presentadas en apoyo de una determinada acción política.

Por último, la tesis de la verificabilidad empírica bien pudiera decirse que ofrece un doble frente de desarrollo: de un lado, hacia las cuestiones

de fundamentación metacientífica y, de otro, hacia los problemas de significatividad de los enunciados. No son en realidad dos líneas completamente separadas, sino en algún sentido complementarias, como queda resumido en la afirmación neopositivista «el significado de una proposición consiste en su método de verificación». En todo caso esta dimensión complementaria no excluye que ahora, y a los solos efectos de la exposición, las abordemos separadamente.

Podría decirse que el primer frente de cuestiones es el que justifica el rótulo de «empiristas lógicos» con el que, como dijimos, a veces se denomina a los neopositivistas. En efecto, parece emparentada con el viejo empirismo la idea de que las piezas básicas mínimas de nuestro lenguaje (lo que Wittgenstein llama los «enunciados elementales») son la *expresión* de ciertos hechos primarios —con el añadido de que los demás enunciados se construyen con ellos mediante operaciones lógicas de conjunción o negación—. Expresión que, en el caso de Carnap, debe ser interpretada en términos de relaciones de observación.

Así, pues, no es sólo que cuanto pueda decirse se debe poder expresar en términos de enunciados elementales, sino que incluso las teorías científicas más abstractas se resuelven en «descripciones taquigráficas de acontecimientos observables». En este punto, Carnap (concretamente en su libro *La estructura lógica del mundo)* optó por lo que en la jerga filosófica se acostumbra a llamar una versión solipsista del asunto, afirmando que los enunciados elementales son registros de experiencias inmediatas del sujeto. El problema que de manera inevitable se plantea a partir de aquí es el de cómo trasladar tales experiencias privadas del sujeto a los demás.

Intentar responder a esta dificultad nos traslada al otro frente de problemas a que aludimos, los relacionados con la significatividad de los enunciados. Aquel inicial impulso antimetafísico nos ha trasladado bien lejos. A golpe de matiz, nos hemos ido adentrando en la espesura de una problemática de la que no es fácil salir con afirmaciones tajantes. Así, para evitar que se repitieran las estériles controversias propias de la metafísica los neopositivistas lógicos introdujeron el principio de que para que alguien pudiera hablar con sentido se debería poder especificar una manera de verificar empíricamente lo que se está diciendo.

Pero apresurémonos a recordar que de tan riguroso criterio quedaban excluidas las proposiciones de la lógica y de la matemática, siendo esta exclusión absolutamente central en el planteamiento neopositivista, como ha señalado Quine en su célebre trabajo «Dos dogmas del empirismo». El recordatorio no es irrelevante, si nos fijamos en los términos de la crítica. Porque lo que Quine reprocha a este principio —y por eso lo denomina peyorativamente «dogma»— es que se apoya en una creencia, la

de la analiticidad, según la cual existen «verdades de razón» que no tienen nada que ver con los hechos. Es esa creencia en cuanto tal la que, en definitiva, debe ser cuestionada. Pero hacerlo equivale a lanzar una carga en profundidad al proyecto de Carnap, para el cual la distinción entre lo analítico y lo sintético es una distinción tajante y exhaustiva. Para Quine, por el contrario, no se consigue trazar la línea de separación entre enunciados analíticos (aquellos que «no dicen en el predicado otra cosa que lo que en la noción del sujeto era ya verdaderamente pensado», según la clásica definición de Kant[4]) y enunciados sintéticos (aquellos en los que el predicado contiene algo que no era pensado en el sujeto y que, por tanto, aumentan el conocimiento), línea de separación que era, ella misma, consecuencia de suponer que la verdad de un enunciado es algo analizable en una componente lingüística y una componente fáctica.

Esta crítica repercute de manera directa en el segundo «dogma del empirismo», el del reductivismo y la teoría de la verificación, que se presentan como procedimiento para resolver el problema de la naturaleza de la relación entre un enunciado y las experiencias que eventualmente puedan confirmarlo. La concepción más ingenua de esta relación es el reductivismo radical, que sostiene que todo enunciado con sentido es traducible a un enunciado acerca de la experiencia inmediata. La tarea de este reductivismo es especificar un lenguaje de los datos sensibles y mostrar la forma de traducir a él, enunciado por enunciado, el resto del discurso significante. Quine observa que el dogma reductivista sobrevive en la suposición de que todo enunciado, aislado de sus compañeros, puede tener confirmación o validación.

Pero semejante suposición es demasiado simple para ser verdad. Nunca es el enunciado suelto, aunque lo denominemos «consecuencia verificable deducida de la teoría», el que se somete directamente al veredicto de la experiencia. En realidad, la deducción misma lleva consigo siempre la suma de hipótesis suplementarias que van más allá de la teoría en cuestión y, por consiguiente, la ponen en peligro, pese a salvarla del aislamiento en relación con la experiencia. A esto se le podrían sumar las simplificaciones que el científico lleva a cabo (por ejemplo, en las soluciones e incluso en las ecuaciones de base), pero bastará con lo indicado para poner de relieve la idea de que lo que se elige para someter a la prueba empírica no es la teoría entera y pura, sino un pequeño conjunto de teoremas obtenidos con la ayuda de la teoría, enriquecido por algunas hipótesis suplementarias y empobrecido por algunas simplificaciones. Dicha idea parece haber sido muy tenida en cuenta por Quine para elaborar su propia propuesta crítica, que es la de que los enunciados deben entenderse como cuerpo total —lo que se acostumbra a rotular por los filósofos como ho-

lismo—. Subyace a la propuesta el convencimiento más general de que «el todo de la ciencia es como un campo de fuerzas cuyas condiciones-límite da la experiencia». En suma, ninguna experiencia concreta y particular está ligada, desde esta perspectiva, con un enunciado concreto y particular. Es erróneo hablar del contenido empírico de un determinado enunciado.

A la crítica quineana debería sumársele, para obtener una imagen de conjunto lo más fiel posible de los avatares de la propuesta, la autocrítica que los propios neopositivistas plantearon al cabo de no demasiado tiempo a las primeras formulaciones del criterio empirista de la significatividad. Así, por poner sólo dos ejemplos, Ayer en la Introducción a la segunda edición de su libro *Lenguaje, verdad y lógica* y Carl G. Hempel en su trabajo «Problemas y cambios en el criterio empirista de significado» señalaron, con las diferencias pertinentes, la dirección de los cambios que debería sufrir el criterio para mantener alguna plausibilidad, visto que la formulación según la cual una sentencia es significativa si, y solo si, la proposición que expresa es analítica o verificable empíricamente resultaba inaceptable.

Por lo pronto, hay que abandonar por completo como expectativa metodológica la verificación, y hablar en su lugar de verificabilidad. Asumir ésta como condición de significatividad no supone afirmar que sólo sean significativas las oraciones que han sido verificadas. Ello equivaldría a posponer la comprensión de cada enunciado a su verificación, cuando resulta evidente que hay oraciones perfectamente significativas que aún no han sido contrastadas, e incluso que las hay de muy difícil contrastación. En cambio, exigir verificabilidad es exigir simplemente que sea posible especificar cómo podría ser esa prueba, sin pretender que la prueba se haya llevado a cabo. Verificabilidad, como la propia palabra indica, se limita a ser posibilidad de verificación[5]. Un criterio así queda satisfecho proporcionando una especificación inteligible de las observaciones que establecerían la verdad o falsedad de un enunciado.

Aun así, cabe la posibilidad, nada deseable, de que se haga un uso estrecho también del criterio de la verificabilidad. Tal sucede cuando se plantea, siquiera sea como horizonte, la idea de una verificabilidad completa, esto es, de la posibilidad de especificar un conjunto de observaciones que mostraran de modo concluyente la verdad o falsedad de una oración. Esta pretensión es demasiado fuerte, y su dificultad nos servirá de paso para anunciar algunos planteamientos alternativos a la propuesta de Carnap. Porque si convirtiéramos la pretensión en exigencia dejaríamos fuera, por ejemplo, todas las generalizaciones que carecen de restricciones. No podríamos hacer uso de enunciados tan simples como «todos los limones son amarillos», porque no es posible especificar ningún con-

junto finito de observaciones tales que, habiendo llevado a cabo todas ellas, podamos estar seguros de que este enunciado es verdadero. (Como tendremos oportunidad de ver, Popper tomará pie en esta dificultad para replantear el estatuto de la inducción.)

El caso es que existe un número ilimitado de generalizaciones para las cuales no puede especificarse prueba —o contraprueba, si es una negación, como resultaría en el ejemplo «hay un limón que no es amarillo»— empírica concluyente. Esto nos ocurrirá siempre que nos ocupemos de «clases» abiertas, o sea, de clases respecto de las cuales no puede decirse que tengan un límite de miembros definido. Estas dificultades, a las que se podrían añadir otras en absoluto desdeñables, referidas a los enunciados que indican disposición, como sería, pongamos por caso, «María es muy responsable», fueron empujando a los neopositivistas en la dirección de modificar el criterio de tal manera que requiriera tan sólo la especificación de observaciones que incidiesen en contra o a favor de un enunciado o, lo que viene a ser lo mismo, que *sirviesen para confirmarlo o negarlo en alguna medida.* Replanteado de esta forma, el criterio merecería más bien ser denominado *criterio de confirmabilidad de la significatividad.*

Hay que decir que semejante reformulación, siendo indicativa de un cambio de actitud filosófica por parte de los neopositivistas, no consigue resolver todas las dificultades. Y no sólo porque, en concreto, dicha noción de confirmación (a veces también llamada apoyo) nunca fuera adecuadamente formalizada[6]. El criterio sigue presentando deficiencias que atañen a aspectos estructurales de su discurso (parcialmente señalados al aludir a las críticas de Quine). Y, sin embargo, a pesar de todo, el espíritu de esta propuesta —su pretensión fundacional, si se prefiere denominarla así— merece ser adecuadamente valorado. No sólo porque deba ser analizado con relación a los interlocutores teóricos del momento (por ejemplo, no cabe olvidar que la filosofía de la ciencia de matriz neopositivista surge como alternativa a una obsoleta filosofía de la naturaleza, de fuerte impronta metafísica), sino porque probablemente de aquel aliento inicial todavía pudiera sernos de utilidad algún rasgo —aunque sólo fuera como antídoto ante alguno de los excesos del presente—. Piénsese, por ejemplo, en la firmeza con la que el neopositivismo nos advirtió de que no todo lo que puede ser dicho merece ser pensado, o en su insistencia en no abandonar el referente de los hechos para construir una imagen firme del conocimiento.

NOTAS

[1] Así lo relata el propio filósofo: «En la Alemania de 1933, con el advenimiento del régimen de Hitler, el ambiente político se hacía cada vez más y más intolerable, y lo mismo sucedía en Austria y Checoeslovaquia. En este último país la mayoría de la gente, al igual que el gobierno de Benes, tenía un punto de vista democrático, pero la ideología nazi se difundía más y más entre la población germanoparlante de la región de los Sudetes así como entre los estudiantes de nuestra universidad e incluso entre los profesores. Además existía el peligro de una intervención de Hitler, por lo que inicié contactos para poder ir a América, por lo menos durante un tiempo. Es así que en diciembre de 1935 abandoné Praga y fui a los Estados Unidos» *(Autobiografía intelectual,* Barcelona, Paidós, 1992, p. 73).

[2] Según Carnap la apariencia de sentido cognoscitivo en las proposiciones metafísicas se debe a un uso incorrecto del lenguaje. Nuestro autor había iniciado este tipo de crítica ya muy tempranamente en un célebre artículo de 1932 («La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», incluido en A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico,* México, FCE, 1965, pp. 66-87), en el que sostenía la tesis, que luego se ha comentando hasta el cansancio, de que la filosofía de Heidegger en *Ser y tiempo* se basa en un uso incorrecto del término *Nada* como si fuera un nombre propio.

[3] «Los sistemas metafísicos son teorías científicas en su estadio más primitivo. Si contradicen un punto de vista bien confirmado, entonces esto indica su utilidad como alternativa a este punto de vista. Las alternativas son necesarias para el propósito de la crítica. De aquí que los sistemas metafísicos que contradicen resultados observacionales o teorías bien confirmadas sean puntos de partida muy bien recibidos por tal crítica. Lejos de constituir intentos fallidos de anticipar, o escamotear, la investigación empírica y que fueron puestos en ridículo al contrastarlos con la experiencia, dichos sistemas son los únicos medios de que disponemos para examinar aquellas partes de nuestro conocimiento que se han convertido ya en observacionales y que son por lo tanto inaccesibles a una crítica sobre la

base de la observación» (P. K. Feyerabend, *Cómo ser un buen empirista,* Valencia, Teorema, 1976, p. 57).

[4] La definición completa, tal como aparece en los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia,* reza así: «Los juicios analíticos no dicen en el predicado otra cosa que lo que en la noción del sujeto era ya verdaderamente pensado, aunque no tan claro y con igual conciencia. Si yo digo: todos los cuerpos son extensos, no he ampliado absolutamente nada mi concepto de cuerpo, sino que lo he resuelto, porque la extensión de aquel concepto estaba realmente pensada ya antes del juicio, aunque no declarada expresamente; el juicio es, pues, analítico. Por el contrario, la frase: algunos cuerpos son pesados, contiene algo en el predicado que no estaba realmente pensado en el concepto general de cuerpo; aumenta, pues, mi conocimiento, porque añade algo a mi concepto y debe llamarse, por esto, un juicio sintético» (Kant, *Prolegómenos...*, Buenos Aires, Aguilar, 1959, pp. 56-57).

[5] Escribe Ayer en la obra citada: «Una frase no tiene verdadero significado para una persona dada más que si esta última sabe cómo verificar la proposición que quiere expresar. En otras palabras, esta persona debe saber cuáles son las observaciones que la autorizarían a aceptar esta proposición como verdadera o refutarla como falsa».

[6] Lo que no debiera impedirnos constatar que, a partir de los años cuarenta, Carnap se dedicó principalmente a desarrollar esta idea de la confirmabilidad y, en particular, un concepto cuantitativo de confirmación, identificado con un cierto concepto de probabilidad (*Los fundamentos lógicos de la probabilidad,* 1950). La posición final de Carnap respecto a estos y otros varios temas se encuentra expuesta de una manera clara en el ya citado *La fundamentación lógica de la física,* de 1966).

Capítulo III

Wittgenstein, pensar desde el lenguaje

Alguna vez se ha dicho que un filósofo es realmente importante cuando es capaz de producir un corte en la historia de la filosofía, es decir, cuando la filosofía que se hace después de él ya no puede ser igual a la que se hacía antes. Wittgenstein constituye uno de esos raros filósofos, que se adorna, además, con una peculiaridad suplementaria: no ha producido uno, sino dos cortes. Ocurre, sin embargo, que el reconocimiento de esta condición excepcional no es algo automático. Era otro filósofo contemporáneo, Henri Bergson, el que decía que toda gran filosofía es el resultado de una única intuición original, que exige luego treinta o cuarenta años de esfuerzo por pensarla, por traducirla a conceptos. Si eso cuesta elaborar una filosofía, qué no costará entenderla e interpretarla bien.

Mucho de esto ha ocurrido —y sigue ocurriendo— con Wittgenstein. Hasta hace no tanto era frecuente verlo ignorado en antologías e historias de la filosofía del siglo XX, y, cuando no, encontrarlo adscrito a variadas tendencias, así como atribuirle influencias sobre autores muy diferentes. Hay que admitir que el propio Wittgenstein contribuyó con su vida y con su obra a esta equivocidad. Respecto a la primera, resulta insoslayable señalar que su biografía constituye una auténtica excepción en el panorama de los filósofos contemporáneos, y que ese dato parece repercutir en la interpretación de su pensamiento. Con una particular calidad de repercusión que tal vez lo mejor sea todavía no anticipar.

De ascendencia judía, Ludwig Wittgenstein nació en Viena en 1889 —dato muy significativo teniendo en cuenta la circunstancia cultural, social y política de la capital austríaca en esos años[1]—. Era el menor de los ocho hijos de Karl Wittgenstein, un protestante de origen judío, de una inteligencia fuera de lo común, que llegó a ser una de las figuras clave de la siderurgia centroeuropea. Wittgenstein fue educado hasta los catorce años en su casa por preceptores privados (una casa, por cierto, el palacio

Wittgenstein, frecuentada por gentes como Johannes Brahms, o el joven Pau Casals, y que fue completamente destruida por un bombardeo durante la Segunda Guerra Mundial).

Tras tres años de estudios secundarios en Linz (Austria), marchó a Berlín con el propósito de hacerse ingeniero como su padre y, en 1908 se trasladó para ampliar estudios a Manchester, donde se interesó en especial por los acroplanos y las hélices —llegó a realizar un trabajo de vanguardia en aeronáutica, básicamente relacionado con el diseño de un motor a reacción—. Su preocupación por las matemáticas provocó su aproximación al gran lógico alemán Gottlob Frege, quien le aconsejó que fuera a la Universidad de Cambridge para estudiar con Bertrand Russell. Trabajó con éste, primero como alumno, pero pronto como compañero, de 1912 a 1913. Este hecho, así como el de que Russell le prologara la primera edición de su *Tractatus Logico-Philosophicus*[2], ha inclinado a muchos intérpretes hacia una lectura en clave positivista que acaso habría que matizar (conviene dejar constancia de que Wittgenstein manifestó desde bien pronto su firme desaprobación a dicha introducción).

A pesar de haber sido declarado inútil por problemas de salud, Wittgenstein consideró que no podía sustraerse al destino de sus compatriotas y se alistó como voluntario en el ejército austríaco en la Primera Guerra Mundial. (Junto a esta razón, de orden explícitamente moral, no habría que excluir la presencia de motivaciones de otro tipo. Como, por ejemplo, una cierta fascinación por la muerte. Algo de esto parecen indicar un par de anotaciones de sus *Diarios secretos*[3] durante esta época: «15 de abril de 1916. Dentro de ocho días marcharemos a la posición de fuego. ¡Ojalá se me conceda poner en juego mi vida en una tarea difícil!». En la misma dirección, anotaba el 2 de abril de 1916: «He estado enfermo. Aún hoy me encuentro muy débil. Hoy me ha dicho mi comandante que me va a enviar a la retaguardia. Si eso ocurre me mataré».) Combatió en el frente ruso, llegó a oficial, fue enviado al frente Sur, terminó el *Tractatus* y, al derrumbarse el frente, fue hecho prisionero en Italia en 1918. Por aquel entonces había vivido una profunda experiencia mística, aparentemente como consecuencia de leer a Tolstoi, lo que le condujo además a estudiar los Evangelios.

Fue precisamente el consejo que en ellos se da al joven rico («si quieres ser perfecto, vete, vende cuanto tienes y sígueme») lo que, una vez terminada la guerra, le llevó a renunciar a su fortuna privada y dedicarse a ejercer como maestro de escuela en varios pueblos perdidos de la Baja Austria. Es importante para entender la trayectoria personal de Wittgenstein señalar que su experiencia en este terreno se saldó con un profundo y doloroso fracaso. Con alegaciones de trato cruel a sus alumnos, los otros

maestros consiguieron abrir una investigación contra él de la que, si bien salió legalmente exculpado, moralmente estuvo a punto de conducirle al suicidio. Abandonó la enseñanza para dedicarse a hacer de jardinero de los monjes del monasterio de Hütteldorf, cerca de Viena. En el otoño de 1926 empezó a ocuparse en una tarea que le absorbería durante dos años: la construcción en Viena de la casa de una de sus hermanas. Hasta que, en marzo de 1928, escuchó en Viena una conferencia sobre la fundamentación de las matemáticas y decidió que ya era tiempo de regresar a la tarea filosófica.

Volvió a Cambridge en 1929 y se estableció en aquella universidad. Desde entonces hasta su muerte vivió en Inglaterra. Forzado por la anexión hitleriana de Austria, Wittgenstein se hizo británico, pero nunca amó la forma de vida inglesa y en particular detestaba la atmósfera académica de Cambridge, hasta el punto de que pensó en trasladarse a la Unión Soviética, país que llegó a visitar en septiembre de 1935. Sus nuevas ideas —de hecho, empezó a dudar del *Tractatus* poco después de publicarlo— eran expresadas oralmente o por la circulación, de mano en mano, de los *Cuadernos azul y marrón*[4]. Quiere decirse que cierta aura de misterio rodeó las «nuevas enseñanzas» de Wittgenstein. En 1939 sucedió a Moore en la cátedra de Cambridge, a la que renunció en 1947 para poder dedicarse con intensidad a sus escritos (aunque en realidad había renunciado antes, en 1941, para alistarse, al estallar la Segunda Guerra Mundial, como ayudante del Guy's Hospital de Londres). Murió de cáncer el 29 de abril de 1951.

A todos estos datos, ya de por sí suficientemente insólitos, habría que añadir la referencia a su homosexualidad, planteada por William Warren Bartley en su biografía sobre nuestro autor[5], referencia que en su momento levantó una considerable polvareda en determinados ambientes académicos. Nos hemos demorado como con ningún otro en la biografía de Wittgenstein, no sólo por lo que tiene de insólito (de hecho, ha habido pensadores —como Agnes Héller— que han teorizado la necesidad de que los filósofos tengan existencias personales irrelevantes como requisito indispensable para que alumbren pensamientos realmente relevantes, pero ésta es una discusión que, sin duda, no hace ahora al caso), sino por algo, que probablemente no puede ir más allá de la mera sospecha. Pero que, incluso en ese supuesto, es una sospecha tan firme como inquietante, y que se puede enunciar en estos términos: alguien que vivió así no podía pensar cualquier cosa.

Aludíamos al principio a dos épocas en Wittgenstein: la del *Tractatus* («primer Wittgenstein»), que influyó en el positivismo lógico, y la de las *Investigaciones filosóficas*[6] («segundo Wittgenstein»), que lo hizo en la filosofía analítica anglosajona. También se ha hablado en ocasiones de un

Wittgenstein *intermedio,* que habría desarrollado un *positivismo terapéutico* o *psicoanálisis intelectual,* que de las dos formas se ha llamado, pero eso parece más cosa de algunos wittgensteinianos (concretamente, de John Wisdom) que del propio Wittgenstein, que nunca lo reconoció. Al margen de las indudables diferencias, entre las dos etapas existe una cierta relación. En buena medida, el segundo Wittgenstein es una reacción frente al primero, reacción que se plantea en el interior de un mismo modo de pensar. Dicho modo podría quedar caracterizado por poner en el centro de la preocupación al lenguaje.

Ciertamente, las ideas del *Tractatus* son similares a las de los atomistas lógicos (especialmente Bertrand Russell), pero no del todo coincidentes. El mundo, sostiene Wittgenstein, está formado por la totalidad de los hechos atómicos y no de las cosas («en el mundo todo es como es y sucede como sucede», escribe). Las proposiciones atómicas *representan* hechos atómicos en el sentido de que son «cuadros» o «pinturas» de éstos. Proposiciones atómicas y hechos atómicos tienen la misma estructura —son isomórficos—, constituyendo el lenguaje en su conjunto un mapa de la realidad. Las proposiciones atómicas que no representan hechos atómicos carecen de sentido.

No resulta fácil ejemplificar este tipo de afirmaciones. A diferencia de Russell, Wittgenstein no proporciona ejemplos de lo que considera hechos simples o elementales; en último análisis deben existir, pero no está dispuesto a afirmar que haya identificado alguno. Sí ofrece, en cambio, ejemplos de la correlación hechos-proposiciones: la partitura musical es una *figura* de la melodía ejecutada. De ahí su famosa tesis según la cual los límites del lenguaje son los límites de mi mundo, tesis que se ha acusado frecuentemente de solipsista.

Más allá de este uso figurativo y de las tautologías —tan legítimas como vacías—, no existe ningún otro uso aceptable del lenguaje, y cualquier intento de usarlo de modo diferente no tendrá sentido («el sentido del mundo debe quedar fuera de él»): en particular, todos los enunciados éticos o metafísicos no serán más que pseudoproposiciones, violaciones sin sentido del uso adecuado del lenguaje. Wittgenstein está convencido de que en el mundo no hay ningún valor (y llega a añadir, se diría que por si acaso: «aunque lo hubiera, no tendría valor alguno»). De donde extrae la imposibilidad de las proposiciones éticas, dado que las proposiciones no pueden expresar nada que pertenezca a un ámbito superior. El dictamen final no puede ser más rotundo: «Está claro que la ética es inexpresable». Por lo que respecta, en fin, al lenguaje corriente, Wittgenstein reconoce su carácter imperfecto, defectuoso. Hay que ir al fondo de él, a su estructura, a su esqueleto, a eso que se suele llamar *lenguaje ideal.*

La objeción surge fácilmente: y las proposiciones mediante las que se descubre ese lenguaje ideal, ¿a qué ámbito pertenecen? Respuesta: no pertenecen a ninguno de los ámbitos señalados, puesto que, en realidad, carecen ellas mismas de significado. «Lo que se expresa por sí mismo en el lenguaje no podemos expresarlo mediante el lenguaje», se dice en el *Tractatus*. Este mismo planteamiento es un sinsentido útil o importante que ayuda a que uno lo reconozca en esa condición y que reconozca a los demás sinsentidos como tales. Todo el *Tractatus* tiene este carácter de instrumento, de escalera que se tira una vez usada, es decir, una vez que nos ha permitido acceder al lenguaje ideal.

El segundo Wittgenstein arremeterá contra las tesis fundamentales de la primera etapa. Así, critica las tesis del significado-figura por descansar sobre un prejuicio doble, el de que los elementos últimos del lenguaje (los nombres propios) tienen una univocidad referencial al *objeto* y el de que la estructura de la proposición es una *proyección* de la estructura del estado de hechos. Por el contrario, piensa ahora, la base de la comprensión del lenguaje no está en la «relación figurativa», sino en la objetividad («publicidad») de sus usos. Es más, la relación figurativa ha llevado a un lenguaje incomunicable, un lenguaje privado, en la medida en que su fundamento son los datos sensibles, concebidos como un suceso estrictamente privado.

También se abandona la vieja creencia en el carácter único y completo del análisis. Esta idea se basaba en la superstición de que en el lenguaje hay una esencia oculta, que el análisis consigue descubrir, cuando lo cierto es que el lenguaje no tiene otra realidad que la de sus usos, variados y múltiples. Uno de ellos es el de la descripción, en igualdad de condiciones con cualquier otro (éste fue el error del neopositivismo: identificar significado con significado descriptivo). Sólo hay lo que está a la vista: *juegos de lenguaje*, que son en el límite *formas de vida*. No puede hablarse de *una* función del lenguaje, como no puede hablarse de *una* función de una caja de herramientas[7]. El mundo está hecho de innumerables clases de expresiones e innumerables modos de usarlas.

Pero acaso hubiera una lectura que, arrancando del propio Wittgenstein, nos permitiera una interpretación distinta de su obra, del *sentido* en el que debe ser recorrida. Tal vez Wittgenstein *venga de otro sitio* (o de varios al mismo tiempo) del que se le atribuye, como bien han subrayado Janik y Toulmin: se interesó por Kierkegaard, Schopenhauer y Freud, se planteó problemas comunes con Husserl y Heidegger, y sus anotaciones póstumas están repletas de referencias a autores y cuestiones de muy diverso carácter.

Tal vez una de las formas más eficaces de captar la rica variedad de su pensamiento, de retener el mayor volumen posible de sugerencias, sea uti-

lizando como hilo conductor su idea de filosofía. El primer Wittgenstein sólo puede pensar que la filosofía no es ciencia, sino actividad (no aporta conocimiento, sino que es instrumento, como ya se dijo antes: escalera que se tira). La filosofía no *dice* nada, sólo *aclara:* la filosofía describe lo obvio, lo que ya es conocido por todos. (Afirmación, por cierto, de notable raigambre si recordamos el tópico de que en el origen de la filosofía se encuentra el asombro, que es cosa distinta de la ignorancia.) Por eso no cabe esperar que aporte soluciones a los problemas tradicionales de ésta. A lo sumo los examina bajo una nueva luz. Tal es el caso del llamado problema de la muerte, sobre el que escribe: «La muerte no es un acontecimiento de la vida. La muerte no es vivida». O del problema de la vida, sobre el que se puede leer: «La desaparición del problema de la vida está en la desaparición de este problema».

Decíamos antes que en el filosofar de Wittgenstein hay un elemento de continuidad entre sus dos etapas. La filosofía en el segundo Wittgenstein sigue teniendo una función aclaradora, pero de otro tenor. Debe ayudarnos a rehuir el «embrujamiento de nuestra inteligencia mediante el lenguaje»[8]. No hay nada oculto en el lenguaje. Los problemas filosóficos tradicionales no son problemas, sino perplejidades, que, por tanto, no se *resuelven* sino que se disuelven, atendiendo a sus usos. Idea ésta —la de uso— sobre la que algo habrá que añadir en lo sucesivo. Por lo pronto, bastará con deslizar la sospecha de que en estos variados usos parece materializarse un principio de verificación sui géneris: los usos actuales del lenguaje constituyen el test más reiterado y variado que podríamos imaginar en orden a intentar probar la bondad de nuestras herramientas comunicativas.

El fin de la filosofía es *salir de la encerrona* en la que nos ha colocado nuestra radical incomprensión de los diversos funcionamientos del lenguaje. Pero de aquí no se desprende que muchas de las llamadas «cuestiones filosóficas» carezcan de sentido. Lo tienen, y profundo. En este punto Wittgenstein recuerda sin duda a Kant, y a todas esas cuestiones que, según este último, el hombre no dejará de plantearse —o que, en cualquier caso, nunca dejarán de atormentarle—. Lo que ocurre es que tal vez sea un error derivar de la mera posibilidad de enunciarlas lingüísticamente el convencimiento de que el lenguaje es el lugar natural donde llevar a cabo dicho planteamiento. Incluso más: tal vez las señaladas cuestiones nos cautivan, nos embrujan (la expresión es del propio Wittgenstein) precisamente porque ponen a prueba la radical limitación de nuestro lenguaje.

Sin embargo, vale la pena advertir que esta limitación no es presentada en términos de fatalidad o de condena. Más claramente: los límites del lenguaje no son unos límites absolutos. Si acaso al contrario, y en un sen-

tido profundo. En el de que, para el autor del *Tractatus*, parece ser constitutivo del hombre un impulso a arremeter, a embestir, contra dichos límites. De ahí que, frente a lo que tal vez alguien pudiera creer, Wittgenstein entienda bien el lenguaje de filósofos como Heidegger o Kierkegaard: los ve situados precisamente ahí, afanados en la tarea de ensanchar esos límites, de ganar para el lenguaje territorios de experiencia.

El segundo Wittgenstein ya no piensa que las cuestiones filosóficas carezcan de significación (si carecieran, no nos embrujarían). Las cuestiones filosóficas emergen del lenguaje (¿de dónde, si no?), pero no son cuestiones lingüísticas: son cuestiones que nos sumen en confusión por no saber cómo plantearlas, cómo «enfocarlas», cómo «verlas». La filosofía permite *ver* aunque ella misma no sea visión. La filosofía no explica, ni deduce, ni infiere nada: *pone a la vista* las perplejidades en las que nos ha sumido la tenaz propensión a olvidar *por qué* usamos ciertos conceptos. Como si bastara con esa especie de premisa ingenua del sentido común, según la cual por haber palabra tuviera que haber en la realidad un correlato llamado cosa, cuando sabemos, gracias a la historia de la filosofía, que en muchas ocasiones, por ejemplo, el contenido de una palabra que designa un concepto es un discurso y no un referente precisable. Dicho de otra manera: tal vez debiéramos tomar en consideración, a modo de principio general, la idea de que con frecuencia un concepto tiene sentido porque permite seguir pensando, mucho más que porque recorte un objeto en el mundo.

En diversos pasajes de su obra, Wittgenstein ha hecho la comparación entre la filosofía y el cuerpo, y en particular esa característica disfunción del cuerpo representada por la enfermedad. Comparación que le permite afirmar que, si el tratamiento que el filósofo hace de una cuestión es como el tratamiento de una enfermedad, entonces lo que cabe esperar son curaciones, no soluciones. La importancia de esa intervención será, por ello, variable. Los resultados de la filosofía pueden centrarse en el descubrimiento de tal o cual vulgar sinsentido o excrecencia, o en algún malentendido de mayor calado. Lo que importa, en todo caso, es la tarea que le atribuimos al quehacer filosófico. Por decirlo con las propias palabras del autor (pertenecientes a las *Investigaciones filosóficas*): «La filosofía se limita a ponerlo todo delante, sin explicar ni inferir nada de ello. Como todo está a la vista, nada hay tampoco que explicar. Porque lo que pudiera latir escondido, pongamos por caso, no es de nuestra incumbencia». O, con la otra famosa comparación de esta misma obra: «¿Cuál es tu objetivo en la filosofía? Mostrar a la mosca la salida del mosquitero»[9].

Se entiende entonces que Wittgenstein haya podido propiciar, entre otras cosas, un punto de vista abierto en filosofía de las ciencias sociales. Wittgenstein tiene seguidores en el campo de la sociología, de la filosofía

de la acción, de la historia o de la ética, que han recogido este espíritu, defendiendo un modo amplio, distinto, de entender el conocimiento. Un modo de conocimiento en el que los sentidos dejen de ser una lejana metáfora: la imagen de la ciencia natural consagrada por el modelo galileano y que la ciencia social mimetizó, dejó fuera lo que tal vez sea lo más radical, inmediatamente humano. Vació de contenido el mundo del hombre, le puso en la órbita de la necesidad, de la ley, ontologizándolos luego. Wittgenstein contribuye a señalar el carácter convencional de nuestro lenguaje, primero, y de nuestro conocimiento, después.

Pero esto, como quedó afirmado, ya estaba de alguna manera en germen en el propio Wittgenstein de la primera etapa. Él cerraba su *Tractatus* con una sentencia que ha hecho fortuna: «Acerca de lo que no se puede hablar, más vale callarse». Pero eso, desde la perspectiva que hemos intentado desarrollar, sólo informa de la radical limitación de nuestro lenguaje. Tal vez el sentido profundo de la sentencia sea: cuando de algo no se puede hablar, es hora de empezar a actuar. Por aquí iría el sentido de su reflexión sobre la ética.

La condición de inefable de algo no debe mover a conclusiones apresuradas. Como serían, por ejemplo, renunciar por completo a la expectativa del conocimiento o arrojarnos en brazos de cualquier variante de pensamiento religioso contemplativo. La resistencia a nuestras palabras sólo informa del carácter abismal con el que a menudo se nos presenta la conciencia de los límites del lenguaje, no de una condición radicalmente *inasible, inaprensible* de nuestro objeto. La dificultad que de la combinación de ambos problemas —el carácter *casi obvio* de la filosofía y la inexpresabilidad de determinadas cuestiones, como pueden ser las de la ética— se desprende es lo arduo que resulta enunciar propuesta alguna acerca de la propia vida.

Ahora bien, decididamente estos asuntos le importaban mucho a nuestro autor. Lo sabemos por él y por el testimonio de quienes estuvieron más cerca de él. Por ejemplo, Engelmann, su editor, quien sostiene que el hecho de que según Wittgenstein debamos guardar silencio acerca de determinadas cuestiones no puede confundirse en modo alguno con la indiferencia ni mucho menos con el desdén hacia las mismas. Antes bien al contrario, «Wittgenstein cree ardientemente que todo aquello que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que, desde su punto de vista, debemos guardar silencio». No hay peligro de que Engelmann le estuviera atribuyendo de manera equivocada esta idea. Prácticamente a lo largo de toda la obra wittgensteiniana encontramos declaraciones del mismo tenor: «los problemas científicos pueden interesarme, pero nunca apresarme realmente», «en el fondo la solución de los

problemas científicos me es indiferente; pero no la de los otros problemas», etcétera. Sin embargo, con el solo énfasis no se resuelve la dificultad estructural derivada del hecho de que la ética constituye un intento de sobrepasar los límites del lenguaje.

La referencia inicial a la vida de Wittgenstein, que en su momento se sustanció en una mera sospecha, ahora puede proporcionarnos algún elemento para no quedar conformes con la simple perplejidad. La clave quedó anotada en su *Diario:* «La vida feliz es buena, la infeliz mala». El trabajo filosófico intenta delimitar las condiciones teóricas de posibilidad para pensar en esa vida feliz. Despeja el camino para encontrarnos con ella. Explicitada la tarea, pierden todo carácter enigmático sus afirmaciones acerca del sentido global del *Tractatus,* aquello de que «mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte precisamente lo que es lo importante», o lo de que «he acertado en mi libro a ponerlo todo en su sitio de una manera firme, *guardando silencio sobre ello*». La filosofía nos deja a solas (esto es, sin palabras) con lo que merece la pena. O más sencillo: nos dice de qué debemos liberarnos para aproximarnos a la felicidad. Porque no hay más felicidad que la que se desprende de alcanzar un acuerdo con el mundo. El filósofo sabe que el hombre no puede convertirse sin más —y como a quien le viene dada la cosa— en un ser feliz. Él, que hacia 1930 había declarado que su ideal de vida era una cierta indiferencia, «un templo que sirva de contorno a las pasiones, sin mezclarse con ellas», cuando llega el momento de enfrentarse con la muerte, cuando recibe de labios del médico que le atendía la noticia de que sólo viviría unos días más, reacciona con esa rara grandeza que sólo se encuentra en los espíritus más generosos. Pidió que transmitiera este mensaje a sus amigos: «dígales que he tenido una vida maravillosa».

NOTAS

[1] El libro inevitable para quien desee ahondar en este tema continúa siendo el ya clásico de A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974.

[2] La primera versión castellana data de 1957 y la llevó a cabo Enrique Tierno Galván para Revista de Occidente.

[3] Ludwig Wittgenstein, *Diarios secretos*, edición de Wilhelm Baum, Madrid, Alianza, 1991, pp. 143 y 145.

[4] Ludwig Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1968.

[5] Titulada simplemente así: *Wittgenstein*, Madrid, Cátedra, 1982.

[6] Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, 1986.

[7] *Ibídem*, p. 27.

[8] *Ibídem*, p. 123.

[9] *Ibídem*, p. 253.

Capítulo IV

Popper, la confianza en el fracaso

El mero hecho de que el conjunto de la propuesta popperiana acostumbre a recibir el nombre de *racionalismo crítico* o *falsacionismo* proporciona una primera indicación acerca del signo global de su discurso. Por lo pronto, es cierto que Popper se inscribe en esa antigua actitud filosófica (arranca con Platón y Aristóteles) denominada racionalismo. En su versión clásica (que culmina en Leibniz y Wolff) dicho racionalismo se caracterizaba —muy resumidamente, claro está— por considerar que la mente humana se encuentra capacitada para conocer ciertas verdades naturales de carácter supremo, verdades que sirven como punto de partida para construir teorías y sistemas filosóficos cuyas conclusiones tienen el mismo carácter necesario que los principios de que parten.

Esta genérica expectativa en la potencia de la razón se ve modulada en el caso de Popper con una determinación (a su racionalismo se le adjetiva como *crítico)* que hace referencia a la actitud que mantiene ante el Círculo de Viena y la mayor parte de teóricos de la ciencia de la época (la llamada «teoría analítica de la ciencia» de los Hempel, Nagel, Stegmüller y compañía). Popper acepta de todos ellos la tesis de la existencia de un problema filosófico de base, a saber, el de la necesidad de conocer racionalmente el mundo, pero discrepa de manera importante a la hora de definir la naturaleza de dicho conocimiento. Será su particular definición del mismo, la alternativa que opone a sus interlocutores neopositivistas, lo que justifica el segundo rótulo con el que se le ha identificado, el *falsacionismo.*

Porque el hecho de que Popper presente su propuesta a contrapelo del neopositivismo significa en concreto que, a la manera sugerida por éste para excluir a la metafísica (por medio de la creación de un criterio de significación empírica), va a oponer un criterio de demarcación científica. En su versión positiva este último se enunciaría así: «Un enunciado es metafí-

sico si y sólo si no es científico», mientras que en la negativa la formulación sería esta otra: «Un enunciado (o conjunto de enunciados) es científico si y sólo si es directa o indirectamente contrastable por recurso a la experiencia».

Antes de entrar propiamente a desarrollar el contenido de su propuesta, será de utilidad dejar dicho que en el criterio de Popper se perciben bien, no sólo sus discrepancias con los neopositivistas —que las hay, y son notables: a continuación nos referiremos a ellas—, sino también los puntos de coincidencia. Porque no cabe ocultar que los dos criterios, el de significación y el de demarcación, son internos a un mismo marco filosófico. Así, (1) para ambos el conocimiento verdadero es el de la cientificidad (esto es, equiparan, en la más pura estirpe galileana, conocimiento válido a conocimiento científico); (2) insisten en los enunciados, tomados de manera aislada, como si fueran microteorías; (3) no aceptan que pueda haber conocimiento objetivo que se dé fuera del lenguaje (con lo cual, en la medida que hacen consistir la condición de cientificidad en la contrastabilidad empírica de las piezas del lenguaje, se mantienen en el campo del empirismo semántico por oposición a los empiristas ingleses del XVIII, que se movían en un plano psicológico); (4) aceptan la dicotomía entre conocimiento objetivo y pseudoconocimiento (con lo que dan por descartada cualquier fuente supraempírica de conocimiento) y, por último, (5) coinciden en la idea de que las ciencias formales no aportan conocimiento sobre la experiencia, son tautologías, meros enunciados analíticos.

Sin embargo, todos estos puntos de coincidencia no consiguen oscurecer el hecho de que la discrepancia popperiana tiene lugar en un ámbito absolutamente central y, por ello, va a dar lugar a una concepción metodológica específica. Resumiendo: Popper se opone a la tesis de que el método de la ciencia es el método inductivo. O, con otras palabras, disiente de esa idea de la ciencia, según la cual hay que comenzar con la observación, basarse en ésta y a partir de ella elaborar las leyes universalmente válidas. No se trata de que Popper niegue el hecho de que habitualmente procedemos así, desde lo particular a lo general, ni de que discuta el principio según el cual un enunciado universal, para ser aceptado, debe basarse en la experiencia (o conocerse por experiencia), sino de algo más simple y más básico al mismo tiempo: hay que examinar en qué medida ese proceder constituye un lugar suficientemente firme y sólido desde el punto de vista de la teoría como para edificar sobre él una metodología científica.

Para los inductivistas no hay ninguna duda al respecto: sin un principio de inducción que permita el tránsito de las observaciones de datos sensibles particulares a generalizaciones o leyes generales no hay forma de decidir acerca de la verdad o falsedad de las teorías. Con la consecuen-

cia inevitable que de ello se desprende y es que entonces (renunciando a la aspiración a la verdad) no hay modo de distinguir entre teorías científicas y cualquier otro producto del espíritu (por ejemplo, dirá un neopositivista, «las creaciones arbitrarias y fantásticas de los poetas»).

Sin embargo, el rechazo popperiano a la lógica inductiva es realizado precisamente en nombre de que no proporciona un criterio adecuado para distinguir el carácter empírico, no metafísico, de un sistema de teorías. La discusión con los inductivistas tiene aspectos técnicos en los que, sin duda, no hace al caso entrar aquí. Baste sólo con indicar, a modo de indicio de la consistencia de los reproches popperianos, los apuros en los que se ve Carnap cuando se le plantea el problema del estatuto de la «aserción archimetafísica». Popper denomina de esta manera al enunciado «existe un espíritu omnipotente, omnipresente y omnisciente», y lo plantea acompañado de la siguiente objeción: el enunciado es susceptible de ser reformulado en un lenguaje de corte fisicalista, que asigne coordenadas espaciotemporales a todas y cada una de las supuestas cualidades del susodicho espíritu. Quedaría así: «existe una persona que está en todas partes, capaz de cualquier cosa en cualquier parte, que piensa todo lo que es verdadero y sólo esto, y tal que nadie más lo sabe todo acerca de su propio pensar». Pues bien, lo llamativo de la objeción es que, cumplidos estos requisitos, Carnap se ve obligado a aceptar este enunciado como significativo y, por tanto, no-metafísico (¡precisamente el archimetafísico!). Lo cual nos invita a pensar que los criterios de que se sirven los neopositivistas para recortar los presuntos hechos con los que trabajar inductivamente ofrecen espectaculares flancos para la crítica.

Luego hay otro orden de objeciones, alguna de ellas más antigua. Fontenelle, por ejemplo, en el siglo XVIII había ya comparado la fe de los antiguos en la invariabilidad de los cuerpos celestes a la fe de una rosa que proclamara que, hasta donde llega la memoria de las rosas, no ha muerto todavía ningún jardinero. Y Bertrand Russell, en el capítulo dedicado a la inducción en su libro *Los problemas de la filosofía,* al preguntarse hasta qué punto un número cualquiera de casos en que se ha realizado una ley en el pasado proporciona la evidencia de que se realizará lo mismo en el futuro, ironizaba: «El hombre que daba de comer todos los días al pollo, a la postre le tuerce el cuello, demostrando con ello que hubiesen sido útiles al pollo opiniones más afinadas sobre la uniformidad de la naturaleza».

Estas citas invitan a pensar que Popper acierta —por lo menos desde el punto de vista de la persuasión— al plantear su crítica en el mismo plano en el que los inductivistas creían encontrar su mejor fundamento, esto es, en el plano del sentido común. Y así, a la aparente evidencia de que todo conocimiento científico se inicia en observaciones empíricas y de que tales

observaciones constituyen el fundamento de toda elaboración teórica, Popper replica apoyándose igualmente en el sentido común: basta con aducir un único caso en contra para desmentir un enunciado general. Ni de lo más obvio podemos estar completamente seguros. «Todos los hombres son mortales», por buscar lo más sencillo, no deja de tener, se mire como se mire, un carácter provisional. Nadie puede garantizarnos que no exista alguien, desconocido para nosotros, que no se deja incluir (también de momento: eso siempre) en la categoría de mortal. Pero, incluso aunque dispusiéramos de toda la información, y ella nos garantizara que no ha habido hasta ahora el tal individuo inmortal, sigue siendo imposible de garantizar que en el futuro no haya un ser humano que escape a la muerte. Lo cual nos va aproximando al núcleo de su argumentación. Que bien pudiera enunciarse de este modo: de lo único que podemos estar ciertos es del error.

Pero si no existe nada que pueda llamarse inducción, es inadmisible, desde un punto de vista lógico, la inferencia de enunciados singulares «verificados por la experiencia» a teorías. Así, pues, las teorías no son nunca *verificables* empíricamente. El criterio para distinguir entre ciencia y pseudociencia es la *falsabilidad*. Una teoría es científica cuando, siendo falsable en principio, no está de hecho falsada a pesar de que hemos intentado falsarla con todos los medios disponibles. Por consiguiente, una teoría que no es refutable por ningún caso concebible no es científica.

Lo que es como decir que la irrefutabilidad no es una virtud, sino un vicio. Hay que precisar, no obstante, que en este caso «vicio» no es sinónimo de «falsedad» o de «asignificatividad», sino de «descontrol». Sólo es controlable una teoría que afirme o implique que ciertos acontecimientos concebibles no acaecerán de hecho. En otros términos: toda teoría que pueda ser sometida a control prohíbe que sucedan ciertos acontecimientos. Popper ha sido a este respecto extremadamente claro: «Cada vez que un científico pretenda que su teoría está apoyada por la experiencia y la observación debemos plantearle la siguiente cuestión: ¿puedes describir alguna posible observación que, de llevarse efectivamente a cabo, refutaría tu teoría?». Este punto, dicho sea de paso, resulta central para entender otro aspecto de la obra popperiana en el que apenas nos detendremos aquí, el de su crítica al marxismo en cuanto historicismo.

En su libro *Conjeturas y refutaciones*[1] Popper ha explicado en clave autobiográfica su desencanto respecto a las doctrinas de Marx. Al narrar allí los motivos fundamentales de su decepción, el asunto se plantea bajo un aspecto aparentemente paradójico. Lo que en un principio hizo que, a los ojos de Popper, la teoría de Marx resultase atractiva, a saber, que parecía poder explicar prácticamente todo lo que sucedía, fue lo que final-

mente le llevó a rechazarla. Cayó en la cuenta del frenesí confirmatorio en el que incurrían los partidarios de la misma: el mundo estaba repleto de verificaciones. Todo lo que en él sucedía —cualquier cosa que fuera— les daba la razón. Pero esa incesante corriente de confirmaciones y observaciones que «verificaban» las teorías en cuestión (aspecto que, por lo demás, era constantemente destacado por sus adherentes) era precisamente lo que más revelaba acerca de su debilidad.

Efectivamente, si todas las observaciones concebibles proporcionan materiales para el acuerdo, entonces no se tiene derecho a pretender que una observación particular cualquiera ofrezca un apoyo empírico a su teoría. O bien, para decirlo en pocas palabras: sólo si se puede decir de qué modo puede ser refutada o falsada una teoría, podemos aceptar la pretensión de que esa teoría tiene el carácter de empírica. Los partidarios de las teorías de Marx (homologables para Popper en este punto con los partidarios de las de Freud, o de Adler) no entendieron el tipo de relación con el mundo que debemos exigir a nuestros discursos para que podamos llamarlas *de conocimiento*. Lo que aquéllos consideraron que constituía el argumento más fuerte en favor de tales teorías —su óptimo ajuste con la realidad— es justamente lo que más en evidencia las deja. Pero no por casualidad, sino por una idea rectora que guía su planteamiento —ahora vemos que en una dirección equivocada.

Popper entiende que ese único lugar fiable del que partir está en otra parte. El desplazamiento desde la expectativa de alcanzar la verdad a la aspiración, sólo en apariencia más modesta, a detectar el error tiene unas consecuencias teóricas de notable importancia. Hasta ahora, en la imagen *verificacionista* del conocimiento, el desarrollo de éste se dejaba visualizar bajo la figura de la conquista. El desarrollo de cualquier ciencia era como el avance imparable de los conquistadores en tierras desconocidas. Todo lo que se iba sabiendo era terreno arrebatado a la ignorancia, definitivamente ganado para el conocimiento. Lo que en su momento quedó probado en su condición de verdadero, ya no perdía jamás dicha condición. Ahora vemos que no se podía pasar por tal convencimiento en vano. Asentados en él, los neopositivistas tendieron a pensar en la historia de una determinada manera. La creencia en el progreso, que con tanto entusiasmo abrazaron, no era una actitud sobrevenida, un optimismo inoculado desde el exterior en lo hondo del proceso de adquisición de conocimientos, sino que, por el contrario, se desprendía de la naturaleza misma del proceso.

Pues bien, aplicando el mismo tipo de lógica, hay que decir ahora que las posiciones popperianas en historia de la ciencia (el tratamiento que concede al problema del desarrollo del conocimiento científico, por formu-

larlo con más propiedad) pueden ser igualmente consideradas como el adecuado cumplimiento de sus tesis acerca de la adquisición de conocimiento. Su insistencia en la precariedad de cualquier teoría científica se conecta de forma directa con la escasa garantía que le concede a la sanción positiva por parte de los hechos.

Lo cual —que no haya equívocos al respecto— en modo alguno significa que Popper tome distancia de la exigencia de contrastar por la experiencia. Significa más bien, y muy precisamente, que ese acto se debe llevar a cabo de otra manera. Cuando en su libro *La lógica de la investigación científica*[2] sostiene que el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de la verificabilidad sino el de la falsabilidad de los sistemas, está viniendo a decir algo que es relevante para el problema del desarrollo del conocimiento, a saber, que no es exigible que un sistema científico pueda ser seleccionado *de una vez para siempre*, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas: *ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico.* (Así, según el propio ejemplo popperiano, el enunciado «lloverá o no lloverá aquí mañana» no se considerará empírico, por el simple hecho de que no puede ser refutado; mientras que este otro, «lloverá aquí mañana» debe considerarse empírico.)

Si se prefiere, lo que se ha llamado hace un momento «precariedad de cualquier teoría científica» podemos reformularlo ahora como tesis y afirmar que todo el conocimiento científico es hipotético o conjetural. Se desprende de ella una consideración que ya no cabe valorar como una simple exhortación retórica o meramente bienintencionada sino como una consigna de claro valor epistemológico: el crecimiento del conocimiento, y en especial del conocimiento científico, consiste en aprender de los errores que hayamos cometido. Lo que podemos llamar el método de la ciencia consiste en aprender sistemáticamente de nuestros errores. De dos maneras. En primer lugar, atreviéndonos a cometerlos —es decir, proponiendo arbitrariamente teorías nuevas— y, en segundo lugar, buscando sistemáticamente los errores que hayamos cometido, es decir, llevando a cabo nuestra búsqueda de errores mediante la discusión crítica y el examen crítico de nuestras ideas.

Hay que decir, aunque sólo sea de pasada, que ambos aspectos son tan complementarios como inexcusables, y que esta doble condición le ha valido un buen número de críticas a Popper. Al primero se le ha objetado que no es lo habitual que los científicos, en la práctica, se dediquen a cometer errores (ni siquiera a través de la proposición arbitraria de nuevas teorías), sino que más bien tienden a no incurrir en ellos —como si albergasen en su interior una oscura desconfianza de que proporcionaran en-

señanza alguna—, mientras que a lo segundo se le ha observado que la comunidad científica parece más interesada en la consolidación y desarrollo de las teorías existentes que en su refutación.

De cualquier forma, y sea cual sea la importancia que realmente tenga esa discusión crítica de la que tanto espera Popper, conviene precisar que no la entiende como un simplista «ir a los hechos». Entre los argumentos más importantes usados en la discusión crítica están, evidentemente, los argumentos derivados de los controles experimentales. Pero para Popper los experimentos son guiados constantemente por la teoría, por semiideas teóricas (de las que el propio experimentador no es consciente), por hipótesis sobre los posibles orígenes de ciertos errores experimentales, por esperanzas y conjeturas en torno a cuál será el experimento que alcance el éxito; es decir, por semiideas «teóricas» de que el experimento de un cierto tipo será teóricamente fructífero. Todos estos elementos mediatizan y condicionan nuestra relación con el mundo, pero, sobre todo, advierten de que la pretensión de que las cosas mismas puedan constituirse en tribunal dictaminador en caso de conflicto entre teorías es una pretensión de todo punto equivocada. He aquí uno de los aspectos en los que la propuesta popperiana resulta más actual, en la medida en que parece anunciar, múltiples diferencias mediante, una tesis que posteriormente ha hecho fortuna, la de la carga teórica del lenguaje observacional. O, lo que es lo mismo, la idea de que ya no resulta por más tiempo sostenible que haya hechos que estén ahí, neutrales y fijos, respecto de los cuales las teorías no serían sino interpretaciones. Por el contrario, los tales hechos vienen cargados teóricamente, son tales para y desde una teoría. Es ella, si vale hablar así, la que les concede el estatuto de realidad.

¿Subsiste entonces algo a lo que podamos continuar denominando objetividad? Sí, siempre que tengamos en cuenta las determinaciones señaladas. La llamada objetividad científica sólo puede consistir en la aproximación crítica; en el hecho de que, si tuviéramos prejuicios respecto a nuestra teoría favorita, cualquiera de nuestros amigos o de nuestros colegas (o, a falta de éstos, alguno de los científicos de la generación siguiente) se supone que estaría ansioso por criticarnos, es decir, por refutar, si puede, nuestra teoría favorita.

No obstante, constituiría un error pensar que los científicos son más «objetivos» que el resto de la gente. Lo que, según Popper, nos hace tender a la objetividad no es la neutra imparcialidad o el desinterés del científico particular, sino la propia ciencia o lo que podríamos llamar la cooperación entre los científicos, es decir, su presteza para criticarse rápidamente. Dicha cooperación ha sido definida alguna vez por Popper como «al mismo tiempo amigable y hostil», matiz que sugiere una especie de lógica de la

cooperación, de reglas del juego que establecen los procedimientos a los que se debe atener la discusión crítica.

Así, y para que no se pueda decir de él que es un completo ingenuo acerca del real proceder de los científicos, Popper sostiene la extrema importancia de que las teorías criticadas sean defendidas tenazmente. He aquí la consecuencia inevitable de entender que el método de la ciencia consiste en la mencionada discusión crítica. En efecto, sólo de este modo podremos saber cuál es su poder real; y sólo si las críticas encuentran resistencia, conoceremos plenamente la fuerza de dicha argumentación. (No habría inconveniente en considerar esto como una justificación metodológica del dogmatismo y los prejuicios de los científicos particulares —de hecho el propio Popper así lo hace.)

Frente a esta actitud se entiende que, si hemos partido de la premisa de que sólo son controlables aquellas teorías que afirmen o impliquen que ciertos acontecimientos concebibles no acaecerán de hecho, la fiscalización crítica de las teorías que se nos vayan proponiendo consistirá en el intento de hacer, con todos los medios disponibles, que sucedan precisamente aquellos acontecimientos que la teoría dice que no pueden suceder. En realidad, y analizando con cuidado el asunto, el control no podría consistir en otra cosa. Por una razón filosófica de fondo: para Popper una teoría habla de la realidad empírica sólo en la medida en que le impone límites.

Por eso se ha podido decir que toda teoría susceptible de ser sometida a control veta que sucedan ciertos acontecimientos. Por consiguiente, toda teoría puede ser formulada así: «tal y tal cosa no sucede». Por ejemplo, la segunda ley de la termodinámica puede ser formulada: no existe una máquina de movimiento continuo del segundo tipo. Ésta es una afirmación contundente en Popper: ninguna teoría puede decirnos nada sobre el mundo empírico a menos que, en principio, sea capaz de entrar en colisión con el mundo empírico. Esto significa exactamente que debe ser refutable.

Por supuesto que no todas las teorías se exponen de la misma manera a la crítica. Por así decirlo, la controlabilidad tiene grados: una teoría que afirme mucho y, por lo tanto, asuma riesgos más grandes, se puede controlar mejor que una teoría que afirme muy poco. (Heidegger —obviamente pensando en otra cosa— hizo una afirmación que resulta difícil no evocar aquí: «quien piensa en grande, se equivoca en grande».) Análogamente, los controles pueden ser graduados según sean más o menos severos. Por ejemplo, los controles cualitativos son por lo general menos severos que los cuantitativos, y los controles de las predicciones cuantitativas más precisas son más severos que los controles de las predicciones menos precisas.

Popper tiene hecha una valoración de su propia propuesta. Para él, el enfoque crítico va unido a la idea de someter a controles, o sea, de intentar refutar o falsar las conjeturas y se opone al autoritarismo en la ciencia, que iba unido a la idea de fundamentar, es decir, probar y verificar las teorías. A este respecto, se observarán —para terminar— dos cosas. Una, que los términos utilizados por Popper tienen unas connotaciones inequívocamente políticas, las cuales presentan todo el aspecto de ser voluntarias. En muchos pasajes de la obra popperiana se tiene la sensación de que su énfasis en el valor de la crítica y su creencia en la supervivencia de la más apta, aplican al ámbito del conocimiento, a la esfera de las ideas, rasgos y prácticas teorizados para la realidad social y, más en concreto, la económica. Dicho con una cierta rudeza: parece como si las virtudes de la crítica se inspiraran en las virtudes del mercado y de la libre competencia. (Inspiración que, de ser cierta, autorizaría a endosarle a Popper las críticas que estas instancias pudieran recibir.)

La otra cosa a observar se relaciona con la visión global del desarrollo del conocimiento que se desprende de todo lo anterior. Probablemente uno de los aspectos más destacables del discurso popperiano sea que, al subrayar el carácter aproximativo, tentativo, del conocimiento, está introduciendo de pleno derecho la dimensión histórico-procesual en su planteamiento. Es cierto que Popper nunca llegó a tomar en consideración a la ciencia como producto, como *factum,* y en esa medida se desentendió del contexto de descubrimiento para atender únicamente al contexto de justificación. Pero no lo es menos que, al priorizar la importancia de la discusión crítica, habilitó el espacio teórico para que quienes llevan a cabo la tarea científica —llámeseles científicos sin más, comunidad, o de cualquier otra forma— asuman la cuota de protagonismo que les corresponde en el devenir de la misma.

NOTAS

[1] K. R. Popper, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós, 2ª ed. rev. 1983.

[2] K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962.

Capítulo V
Desarrollos del análisis

Aunque la expresión «filosofía de Oxford» ha sido utilizada a lo largo de la historia en diversos sentidos (desde para referirse a los franciscanos que llegaron allí en el tercer decenio del siglo XII, hasta para nombrar al movimiento de renovación católica impulsado por el cardenal Newman en el siglo XIX, pasando por los mertonianos y los neohegelianos), lo cierto es que hoy en día el más común es el que sirve para referirse a un determinado número de pensadores, que, si bien no sufrieron la influencia directa ni de Bertrand Russell, ni de Wittgenstein, ni de Moore[1], desarrollaron sus propuestas en activo diálogo con estos autores, especialmente con el primero. De entre los filósofos de Oxford los más destacables fueron G. Ryle, J. L. Austin y P. F. Strawson[2]. En alguna ocasión se ha dicho[3] que, más allá de las concretas posiciones filosóficas, lo más peculiar del pensamiento generado en Oxford es un cierto estilo, un cierto modo de hacer filosofía (un *talante,* hubiera dicho a buen seguro Ortega), caracterizado por una mezcla muy singular de *academicismo* y *conversacionalismo* (este grupo de pensadores cree que una consideración de «lo que decimos normalmente» constituye al menos un útil preliminar para la discusión de problemas filosóficos), sazonado todo ello con un componente clásico y humanista, también muy característico de la educación oxoniense. Pero, por otra parte, las diferencias entre esos tres filósofos de Oxford, tanto en lo que respecta a sus temas como al tratamiento de los mismos, puede servir para ilustrar lo tenue del vínculo que los une, comparable a lo que algunos han llamado un «aire de familia».

Gilbert Ryle

Gilbert Ryle (1900-1970) fue Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy de la Universidad de Oxford desde 1945 hasta su retirada como

docente en 1967, y sucesor de Moore como editor de la revista *Mind* hasta esas mismas fechas. Fue tenido por el patriarca de la filosofía inglesa hasta su muerte, y su libro *El concepto de lo mental*[4] ha sido considerado, de entre los libros filosóficos publicados con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, como uno de los más influyentes. La obra, fechada en 1949, apareció cuatro años antes que las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, el texto con el que se le acostumbra a poner en relación, y este dato por sí solo proporciona una primera clave para pensar la autonomía entre ambos autores. A diferencia de este último, al que en cierto modo se le puede acusar de una insuficiente, cuando no desordenada, formación filosófica, Ryle es un autor sólidamente instalado en el discurso académico. Su punto de partida natural es siempre Aristóteles (de quien había hecho detenidas lecturas, al igual que de Platón), aunque también se interesó por lo que los anglosajones suelen denominar «filosofía continental», en concreto por la fenomenología (Brentano, Husserl y Heidegger)[5] primero y por los positivistas lógicos después, sin olvidar su profundo conocimiento de la lógica de Russell.

Ryle había empezado a dibujar su posición filosófica bastante antes de aquel libro, en 1931 y 1932, cuando publicó su ensayo «Systematically Misleading Expressions»[6] («Expresiones que inducen sistemáticamente a error»). En él advertía de la existencia de gran cantidad de expresiones de la vida diaria que, debido a su forma gramatical, resultan «sistemáticamente confundentes». Podría decirse que el conjunto de la empresa teórica de Ryle se deja resumir como la búsqueda de la naturaleza de esa confusión (con sus propias palabras de entonces, «el descubrimiento de las fuentes existentes en las expresiones lingüísticas de constantes malas interpretaciones y teorías absurdas»). En este primer momento, se limitaba a observar en qué forma el hecho de que una oración, por ejemplo, metafísica, sea gramaticalmente análoga a otra, pongamos por caso, descriptiva, puede inducir a error. Que «la justicia es un valor» tenga la misma forma gramatical que «María es una mujer» puede arrastrar a algunos filósofos a creer que «la justicia» se refiere a algo en el mundo de la misma forma que lo hace «María». Afortunadamente, esta creencia no se puede mantener indefinidamente. Llega un momento en que la diferencia entre oraciones emerge a la superficie del lenguaje en forma de paradojas y de antinomias. Para Ryle, éstas constituyen la mejor prueba de que una expresión pertenece al grupo de las sistemáticamente confundentes. Y un detalle revelador: a lo largo de su argumentación, el filósofo menciona, entre la clase de las expresiones engañosas aparentemente referenciales, las frases que parecen denotar entidades mentales como los sentimientos, las ideas y los conceptos.

En otro de sus textos más importantes, *Dilemas*[7], Ryle profundizó en estas tesis. Sostenía en él que el tipo de problema filosófico por excelencia es el denominado *dilema*. Dilema es ese problema filosófico ante el que «no sabemos qué camino tomar» entre líneas de pensamiento que no constituyen soluciones rivales a un mismo problema, sino más bien soluciones o presuntas soluciones a problemas diferentes y que, no obstante, parecen ser inconciliables entre sí. Pongamos uno de los ejemplos propuestos por el propio Ryle, el que se refiere a la responsabilidad que tienen los padres en la educación de sus hijos. De un lado, es un lugar común considerar que constituye el deber de los padres moldear la conducta, sentimientos y pensamientos de sus hijos. De otro, cuando se evalúa la conducta del hijo, no presenta dudas que es a él y no a sus padres a quien hay que recriminar por algunas de las cosas que hace. ¿Cuál de los dos puntos de vista es el verdadero? ¿El que sostiene el libre albedrío o el que mantiene la existencia de explicaciones causales para la conducta?

Como no se trata ahora de debatir con este texto de Ryle en particular, podemos pasar directamente a lo que interesa para nuestra reconstrucción de su pensamiento. En realidad, las dos opciones señaladas no eran soluciones rivales de la misma cuestión acerca del mismo tema. Eran respuestas a diferentes preguntas. En un caso, el interrogante subyacente es «¿cómo afectan a una persona las reprensiones y ruegos de que ha sido objeto, los modelos que se le han propuesto, las advertencias y sermones que ha escuchado, los castigos que se le han infligido, etcétera?», mientras que, en el otro, la pregunta que trabaja en la sombra es más bien «¿se equivocó al actuar como lo hizo, o bien actuó coaccionado o presa de un ataque epiléptico?». Pues bien, lo que ocurre en este ejemplo es lo que sucede igual en la inmensa mayoría de debates filosóficos. No tienen solución porque, sin saberlo, se apoyan en parecida equivocidad: son conflictos de categorías, esto es, fricciones que surgen entre conceptos distintos pero que en un momento dado se interfieren mutua e indebidamente. De ahí la tarea propuesta por Ryle con el propósito de intentar disolver ese tipo de problemas: hay que establecer una geografía de los conceptos que, mediante el análisis, sirva para diferenciar los niveles de significación, las reglas de cada uno, etcétera.

Probablemente el mejor ejemplo de dicha metodología es el que se nos ofrece en *El concepto de lo mental*. En esta obra, Ryle se propone establecer la geografía lógica de los conceptos fundamentales que utilizamos en la descripción y en la interpretación de nuestra vida mental. A su entender, la forma en que nos referimos a las operaciones psíquicas, inocua cuando se aplica al ámbito de la vida diaria, genera, cuando se intenta utilizar en la esfera de la especulación, una serie de problemas filosóficos in-

solubles. El cartesianismo, según Ryle, representa la viva encarnación de este error. Los filósofos cartesianos han cosificado las referencias aparentes de nuestro vocabulario acerca de lo mental y han transitado, sin solución de continuidad, de expresiones como «he visto tal cosa» (mera descripción) o «he actuado por prudencia» (presunta explicación) a la afirmación de dicotomías como mente/cuerpo, físico/mental, interno/externo y similares. En definitiva, a lo que Ryle denomina «el mito del fantasma en la máquina».

De acuerdo con este mito, las expresiones relativas a la conducta mental se refieren a una peculiar clase de entidad, la «mente» o «espíritu», la cual puede distinguirse del cuerpo por ser privada, no-espacial y cognoscible únicamente por introspección. Dicha entidad inmaterial se hallaría alojada en el cuerpo y gobernaría su conducta. En un sentido se supone que fuerte: los diferentes fenómenos psíquicos (la cólera, la envidia, la angustia, etcétera) son causas de los actos de los hombres. He aquí, se sostiene en *El concepto de lo mental,* un flagrante ejemplo de error categorial *(category-mistake),* esto es, de adscripción de un determinado concepto a la categoría que no le corresponde. Es erróneo querer hacer del espíritu una sustancia distinta del mundo material, del que sería una especie de duplicado. Decir que el espíritu es distinto del cuerpo es cometer el mismo error que establecer una distinción entre un equipo de fútbol y los jugadores que lo componen.

Frente a todo esto, Ryle mantiene que los denominados «actos mentales» o «actos psíquicos» son simplemente los modos de disponerse a actuar en vista de tales o cuales circunstancias. Una manera eficaz de liberarse del embrujo provocado por ciertos enunciados sobre nuestra inteligencia (por decirlo wittgensteinianamente) tal vez sea encontrar formulaciones alternativas que dejen claro tanto el lugar del equívoco como la manera de solucionarlo. Ryle pone el ejemplo del enunciado «sus actos obedecen a una gran vanidad». ¿Cómo entenderlo una vez rechazada la interpretación de que exista un fenómeno psíquico interior llamado vanidad que causa las acciones físicas en cuestión? Considerando que lo que se expresa a través de tales palabras es lo siguiente: que la persona de la que se está hablando, cuando se presenta la ocasión, cree, piensa o siente como un ser vanidoso. Con otras palabras, interpretando que el enunciado hace referencia a una disposición objetiva del sujeto aludido[8].

Esta interpretación tiene una importante consecuencia teórica. Porque si el aludido tipo de enunciados pierde la antigua condición, atribuida por el cartesianismo, de informes acerca de sucesos privados que ocurren en la corriente de la conciencia de cada cual, entonces ya no existe razón para mantener la asimetría entre el conocimiento de uno mismo y

el conocimiento de los otros. Para Ryle, no hay modo privilegiado (por ejemplo, introspectivo) de acceder a los hechos mentales. Descubro mis propios estados mentales de una forma muy similar a como descubro los estados mentales ajenos. La diferencia que pueda haber entre ambos conocimientos es sólo de grado.

¿Y qué conocimiento cabe tener de aquellas disposiciones? Para no recaer en los errores categoriales de antes —lo que sucedería si ahora cosificáramos las disposiciones, considerándolas como entidades internas— se impone introducir la distinción correspondiente en la esfera del conocimiento. Hay que diferenciar el *saber qué* y el *saber cómo*. El discurso científico y las gnoseologías tradicionales, con su proverbial y tajante separación de sujeto y objeto, nos habían llevado a identificar, casi automáticamente, conocimiento y saber qué, desdeñando como el momento de su aplicación nuestra capacidad de realizar con éxito determinadas tareas. Pero los callejones sin salida a los que abocaba aquella identificación nos han obligado a reconsiderar los términos. Ahora vemos, intentando recuperar nuestros ejemplos de antes, que el individuo colérico que advierte a su interlocutor, al percibir que se empieza a acalorar, «¡mira que me conozco!» está hablando con una cierta propiedad. Tal vez no sepa el origen de esa ira que nota que le sobreviene, pero constata —y, por tanto, podemos decir que *sabe*— que siempre que se encuentra en ese tipo de circunstancias tiende a reaccionar así[9].

JOHN LANGSHAW AUSTIN

Junto a Ryle, la otra gran figura del grupo de Oxford es J. L. Austin (1911-1960). Al igual que Ryle, también Austin responde al modelo de sólido académico oxoniense: buen conocedor de los clásicos (especialmente de Platón, Aristóteles, Leibniz y Kant), poseedor de una educación literaria en la que el conocimiento del griego y el interés por la precisión lingüística eran fundamentales, estudioso de la lógica contemporánea (tradujo al inglés los *Grundlagen der Arithmetik* de Frege), etcétera. De entre sus influencias más determinantes, tal vez haya que señalar la de Moore, de quien Austin valoraba especialmente su atención constante al uso ordinario del lenguaje. A pesar de lo escaso de su producción escrita[10], en parte debido a su prematura muerte, los planteamientos austinianos han tenido una enorme repercusión, tanto en el ámbito de la reflexión filosófica propiamente dicha como en el del estudio del lenguaje, en el que se suele decir que abrió una nueva perspectiva, la denominada *pragmática*.

La propuesta fundamental de Austin es un secreto a voces: está en el título del texto que le ha proporcionado más notoriedad. *Cómo hacer cosas con palabras* resume la idea-fuerza del proyecto austiniano. Con independencia del grado de vinculación teórica efectiva entre Austin y Wittgenstein, asunto sobre el que hay discusiones, lo cierto es que el proyecto de aquél desarrolla y completa el de éste. Wittgenstein, a fin de cuentas, lo que hizo fue recordarnos que hablar una lengua es sumergirse en un complejo sistema de prácticas y actividades, no dejar de jugar en ningún momento algún juego de lenguaje. Austin recoge la idea de la multiplicidad de usos con que el lenguaje puede ser utilizado, intentando introducir algún tipo de orden en esa multiplicidad o, si se prefiere decir así, se esfuerza por investigar sistemáticamente el género de cosas que llevamos a cabo por el mero hecho de usar nuestras palabras.

Al igual que en el caso de Wittgenstein, esta actitud se enfrenta a la de quienes sostienen que el uso fundamental y corriente del lenguaje es hacer afirmaciones o descripciones. Esta creencia es descalificada por Austin denominándola *falacia descriptiva,* que no es otra cosa que la suposición de que las palabras se usan únicamente para describir[11]. Esta falacia es a su vez efecto de otro error más general: el de tipificar el significado de una sentencia como aquello a lo que ésta se refiere, sin atender a lo efectivamente determinado, esto es, al uso de la sentencia. El error puede considerarse representativo de uno de los vicios en los que con más contumacia perseveran los filósofos, a saber, el desdén hacia lo común, sea en el lenguaje o sea en el pensamiento. Frente a ellos, Austin defiende la conveniencia de empezar precisamente por ahí.

No se trata, quede claro, de convertir al lenguaje ordinario o al sentido común en el tribunal de casación último para todos los fines filosóficos. En ningún campo se está diciendo que tengan la última palabra: lo que Austin propone es que tengan la primera, es decir, que sean examinados antes de ser descartados. Entre otras cosas, porque tenemos fundadas razones para pensar que tal vez no anden completamente equivocados. Cabe la posibilidad de que todas las finas distinciones que una investigación detallada del lenguaje ordinario revela sean distinciones bien fundadas y suficientes para resolver los problemas filosóficos, de tal manera que el empeño por parte de los filósofos en introducir nuevas distinciones no dejaría de ser un despilfarro lingüístico[12].

¿Y qué encontramos cuando volvemos la vista hacia el lenguaje real? Dos tipos de expresiones a los que conviene la categoría gramatical de enunciado: los que Austin propone llamar *realizativos (performative),* como categoría contrapuesta y nítidamente diferenciable de la de *constatativos (constative).* Mientras estos últimos sirven para enunciar algún hecho o

para describir un estado de cosas —pudiendo, por tanto, ser verdaderas o falsas—, los primeros se emplean para ejecutar alguna acción. Nuestro lenguaje ordinario ofrece abundantes muestras de este tipo de enunciados: «te aseguro que...», «prometo hacer X», «te ordeno X» son emisiones lingüísticas en las que no se dice nada acerca de cómo son las cosas ni se describe la realización de acto alguno, por lo que no resulta posible predicar de ellas verdad o falsedad.

Es frecuente encontrarse con lecturas de Austin que sitúan en la diferenciación entre estos dos tipos de expresiones la gran aportación de Austin. Ciertamente pensar eso es un error. No ya sólo por razones históricas[13], sino de interpretación propiamente dicha. La tesis de la distinción entre significado empírico o cognitivo y significado emotivo, valorativo, prescriptivo, etcétera, es precisamente una pieza básica de la doctrina neopositivista. Lo que cuestiona Austin, eso sí, es la primacía de un tipo de significado sobre el otro, esto es, que el descriptivo o enunciativo sea el uso teóricamente básico o incluso primitivo. Pero, sobre todo, lo que rebate Austin es la incompatibilidad entre ambos. El recorrido por *Cómo hacer cosas con palabras* se deja leer como el relato de los sucesivos intentos de su autor por fundar sobre bases lo más firmes posibles la naturaleza de los diferentes usos del lenguaje.

Hay un rasgo de estos últimos enunciados que merece la pena destacar. Si cambiamos los ejemplos y proponemos para ilustrar lo realizativo expresiones como «yo ordeno» o «yo te bautizo», se verá enseguida a qué estamos apuntando. Efectivamente, en estos otros casos la condición ejecutiva de lo dicho no depende tan sólo de la voluntad del hablante sino que se conecta necesariamente con determinadas circunstancias objetivas (he de tener un poder real, en el primer ejemplo, o he de estar autorizado por la Iglesia para administrar sacramentos, en el segundo). De no darse tales circunstancias, los enunciados carecen por completo de valor ejecutivo. Diremos entonces —puesto que no pueden ser verdaderas o falsas— que nos hallamos ante emisiones desafortunadas.

Los problemas se plantean cuando, en el transcurso de su texto, Austin va comprobando que no resulta tan fácil como a primera vista parecía distinguir entre enunciados por el procedimiento de contraponer lo que es verdadero o falso a lo que es afortunado o desafortunado. Comprueba, por ejemplo, que los infortunios que pueden afectar a un realizativo los pueden sufrir igualmente los constatativos. A fin de cuentas, se pregunta Austin, ¿acaso no sería más adecuado considerar los enunciados que se refieren a algo inexistente como nulos en vez de como falsos? De «el actual rey de Francia es calvo», por poner el célebre ejemplo de Russell, podríamos decir que es falso si poseyera una tupida melena, pero, habida

cuenta que Francia hace tiempo que dejó de ser una monarquía, sólo podemos considerarlo un enunciado impropiamente emitido. Esto es, tan desafortunado como mis intentos de bautizar o mis órdenes en el desierto.

Tras un intento, también fallido, de hacer pasar la distinción por la presencia en los enunciados de un cierto tipo de verbos (habría, según esto, verbos realizativos como «jurar», «apostar», «perdonar», «agradecer»...), Austin termina renunciando a dar con un criterio divisorio entre lo constatativo y lo realizativo, y propone en su lugar una clasificación (provisional) de los actos de habla. Habría, según esto, actos locutivos, inlocutivos y perlocutivos. Un acto locutivo es aquel consistente *en* decir algo, mientras que un acto inlocutivo es el que se realiza *al* decir algo, y acto perlocutivo el que se realiza *por el hecho de* haber efectuado un acto inlocutivo. Un acto locutivo se sustancia en el empleo de una oración para transmitir un significado: la proferencia de cualesquiera palabras, ateniéndose a los principios fonéticos, sintácticos y semánticos del sistema de la lengua valdría como ejemplo. El acto inlocutivo *carga* con una cierta fuerza lo que era mera materialidad lingüística del locutivo (por ejemplo, la preferencia de ciertas palabras en las circunstancias adecuadas constituye una amenaza). El acto perlocutivo es el *acuse de recibo* de lo transmitido en lo inlocutivo (representa el efecto provocado por lo inlocutivo: la amenaza se convierte en intimidación).

El desplazamiento de perspectiva que se ha ido produciendo a lo largo de *Cómo hacer cosas...* resulta, visto desde el final, bien llamativo. El propio Austin localiza su principal hallazgo en la idea de que «el acto lingüístico total, en la situación lingüística total, constituye el único fenómeno real que, en última instancia, estamos tratando de elucidar». Describir, hacer constar, etcétera, son sólo dos aspectos entre muchos otros de los actos ilocutivos y no ocupan ninguna posición de privilegio. La pregunta que daba título al libro obtiene de este modo una respuesta, siquiera sea provisional. ¿Cómo hacemos cosas con palabras? A través de ese plus que le añadimos a nuestro lenguaje en los actos locutivos y que los transforma en ilocutivos. El acceso a una teoría general del significado pasa por una teoría de la fuerza ilocutiva.

No hay duda: nuestro lenguaje es parte integrante de nuestra praxis como humanos. Mediante él efectuamos acciones que dan origen a su vez a otras, a cambios de creencias y actitudes en los demás y en nosotros mismos. Si estas consideraciones no tienen en Austin un carácter retórico —no son una más o menos grandilocuente declaración de principios—, es porque no las presenta como un momento exterior del lenguaje, sino como su contenido. El gran error del neopositivismo fue precisamente éste, interpretar los enunciados como expresiones en vez de como actos, cuyo des-

tino depende de múltiples circunstancias. Este desplazamiento del signo al acto compendia toda la deriva del discurso de Austin. Junto con la dicotomía empírico/emotivo, que anidaba en el seno de la teoría de los dos significados, han saltado por los aires otras. La dicotomía (el fetiche, en realidad) hecho/valor y, tal vez sobre todo, la dicotomía verdadero/falso. Acaso debiéramos empezar a conformarnos con entender «verdadero» como «muy bien dicho».

PETER STRAWSON

A Peter Strawson (1919) le corresponde un extraño privilegio, el de ser el filósofo analítico más citado por los enemigos tradicionales de esta corriente, los metafísicos. La causa de ello se encuentra sin duda en la peculiar reivindicación de la metafísica planteada por este autor. Llegaremos a este punto pero sin adelantar acontecimientos, porque no sería bueno que el mencionado rasgo distorsionara la interpretación del conjunto de la producción filosófica de Strawson[14]. Por otro lado, sería asimismo equivocado entender que su consideración del discurso metafísico le aparta de la sensibilidad filosófica de los otros filósofos de Oxford. Más bien habría que pensar que lo más característico de su posición es el hecho de que, compartiendo importantes premisas con los autores que hemos comentado, es capaz de extraer conclusiones nítidamente diferenciadas de las de éstos.

Strawson empezó preocupándose por el modo en que Russell y sus seguidores (especialmente Quine) aplicaban la lógica formal a los problemas de la filosofía. Fruto de esta preocupación es su conocido trabajo «Sobre el referir»[15], en el que polemiza con la teoría russelliana de las descripciones. Frente a la idea de Russell, según la cual una afirmación singular que no tenga referente o una afirmación general cuyo referente sea una clase vacía son falsas, Strawson mantiene la tesis, que recuerda la de Austin, de que no son verdaderas ni falsas[16]. Para argumentarla, se centra en la afirmación russelliana de que toda proposición ha de ser o verdadera o falsa o no significativa. Según ella, y con el ejemplo de antes, si «el actual rey de Francia es calvo» no es ni verdadera ni carente de sentido, no hay más remedio que concluir que es falsa. Pero eso, replica Strawson, es confundir la oración (que es una entidad lingüística, gramatical, resultado de aplicar las reglas de formación de una lengua a expresiones de esa lengua), con el enunciado (que es lo que se hace al utilizar una oración en un momento y lugar determinado, de acuerdo con determinadas intenciones, las de hacer una afirmación).

Entonces, podría preguntar un impaciente, ¿qué cabe predicar del conjunto de palabras «el actual rey de Francia es calvo»? Respuesta de Strawson: depende. Proferido por un contemporáneo de la monarquía francesa, cabría predicar verdad o falsedad, según lo que se ocultara tras la proverbial peluca del monarca reinante en ese momento. Proferido en la actualidad, habría que analizar el contexto en el que se está hablando (alguien podría estar haciendo la aserción con una connotación macabra —como cuando se dice «dentro de cien años, todos calvos»— lo que la convertiría en traducible a «el actual rey de Francia está muerto», esto es, no lo hay). En todo caso, la presunta verdad o falsedad se dirime en cada momento y en cada lugar. Con otras palabras, las oraciones no son ni verdaderas ni falsas: eso lo son únicamente los enunciados. De aquéllas lo máximo que se puede afirmar es que son significativas o no significativas.

Se reparará en que el reproche de Strawson a Russell es muy oxoniense. El gran error de éste habría sido pasar por alto el hecho de que una oración puede tener una diversidad de usos o, lo que viene a ser lo mismo, desatender la realidad del lenguaje. Pero, importa destacarlo, el reproche no implica negarle todo valor al punto de vista formalista que representaba Russell, sino reprocharle su insuficiencia. Strawson está convencido de que la lógica formal necesita ser complementada con una lógica del discurso cotidiano. La consideración puramente formal de las expresiones lógicas deja escapar usos que una lógica del lenguaje ordinario (o «lógica informal») es capaz de mostrar. Al igual que Austin, Strawson cree que los lógicos trabajan con un conjunto de distinciones demasiado pequeño que en ningún caso da cuenta de las complejidades del habla normal. La nueva lógica, o programa de «análisis descriptivo», debería empezar por plantearse cuestiones como la de las condiciones en las que usamos tal o cual expresión o clase de expresión.

Pero no todo van a ser semejanzas. Probablemente lo más específico de Strawson, lo que marca su diferencia no sólo respecto a Austin sino también respecto al resto del grupo de Oxford, sea el desarrollo que lleva a cabo de las premisas compartidas. O, si se quiere enunciar de otra manera, qué persigue encontrar a través del análisis. Por lo pronto, Strawson toma distancia de la concepción puramente terapéutica del análisis del lenguaje, aquella que entendía que la labor del filósofo consiste en disolver los problemas devolviendo las palabras a su uso cotidiano (era Wittgenstein quien había dicho aquello de que los problemas filosóficos son como enfermedades, y ya se sabe que las enfermedades no se resuelven sino que se curan —esto es, se hacen desaparecer—). Strawson propone en lugar de esto la figura del filósofo como gramático, o sea, como alguien que se dedica a descubrir y enunciar los principios abstractos que

subyacen a la competencia que todos tenemos sobre nuestra propia lengua, aquellos principios que tácitamente seguimos cuando hablamos y comprendemos nuestro lenguaje. Pues bien, la estructura subyacente que el filósofo busca poner al descubierto es lo que Strawson denomina nuestro «equipamiento conceptual», esto es, los conceptos en cuyos términos se nos hace comprensible el mundo y gracias a los cuales tenemos una experiencia de él.

Si ahí hay un trabajo por hacer es porque el lenguaje no es transparente. Lo que pudiéramos llamar el mayor aliento especulativo de Strawson con relación a otros autores afines encuentra en este preciso lugar el terreno en el que instalarse. Su tan reiterada metafísica nombra ese equipamiento conceptual que utilizamos para nuestro comercio con el mundo. Tal equipamiento está compuesto por los conceptos y por su estructura, esa *estructura conceptual* cuya importancia tanto destaca Strawson. Porque, como se puede leer en las primeras páginas de *Individuos*, «hay una sólida médula central del pensar humano que no tiene historia —o no tiene ninguna registrada en las historias del pensamiento—; hay categorías y conceptos que, en su carácter más fundamental, no cambian en absoluto»[17]. Esos ingredientes más generales y ubicuos de nuestro sistema conceptual y las conexiones más fundamentales entre ellos constituyen el contenido de la *metafísica descriptiva* de Strawson. Se trata, por tanto, de una metafísica de *nueva planta*, consciente de que posee una estructura metodológica lingüística y de que el análisis conceptual es su objetivo.

No le cuesta a nuestro autor elaborar una relación de los conceptos mejor situados en ese *ranking* de generalidad y omnipresencia. Conceptos como los de objeto físico, identidad, existencia, tiempo, verdad, causa, conocimiento, etcétera, formarían parte, sin ningún género de dudas, de ese abultado núcleo históricamente invariable de nuestro modo de pensar y hablar acerca del mundo. Pero si se alude a estructura conceptual es porque lo que se nos aparece como un desordenado y recurrente universo de nociones posee en realidad un orden, responde a un dispositivo que es tarea del filósofo descubrir y explicar. Strawson se ha aplicado a esa tarea. Y así, su libro *Individuos* representa en ese sentido el esfuerzo por poner de manifiesto algunos rasgos generales y estructurales del sistema conceptual en términos del cual pensamos acerca de las cosas particulares.

De este texto, sin duda el más representativo de su autor, merece la pena destacar un aspecto. Su afirmación de que las categorías de cosa o cuerpo material y de persona son básicas ontológicamente hablando proporciona argumentos útiles en el debate actual a propósito de la noción de identidad. A su entender, el concepto de persona precede a la idea de mente y a la de cuerpo, en el sentido de que pensamos en una persona, lo

que incluye mente y cuerpo, antes de que pensemos ya sea en la mente o en el cuerpo[18]. En el capítulo 3 del libro, titulado precisamente «Personas», Strawson rechaza (con una argumentación que evoca la problemática planteada por Gilbert Ryle) tanto la teoría cartesiana de la sustancia mental como la tesis de que una persona es un conjunto de experiencias que no pertenecen a ningún sujeto.

La alusión a la vigencia del debate en el que se inscribe la propuesta de Strawson pretende equilibrar alguno de los reproches más frecuentes de que ha sido objeto. Ciertamente, los adjetivos (inevitable, inalterable, permanente, ahistórico...) con los que califica a los conceptos de ese *equipamiento conceptual* en los que se halla tan interesado podrían hacer sospechar que su publicitada *metafísica descriptiva* no pasa de ser una versión maquillada de una vieja conocida, la filosofía perenne, con la que se supone que la revolución filosófica analítica había conseguido acabar. Junto a esto, y por si lo señalado no fuera suficiente, el desinterés de Strawson por la otra metafísica posible, la denominada *metafísica revisionista*—que es la contraria al statu quo, la que «se ocupa de producir una estructura mejor»— ha hecho que algunos críticos lo hayan aproximado a ese antipático grupo de filósofos que bien pudiéramos denominar ideólogos del sentido común.

Los reproches señalan un problema real, pero en todo caso no endosable en su totalidad a Strawson. La estructura del lenguaje ordinario incorpora un conjunto de nociones, criterios, valores, etcétera, que sin demasiada violencia teórica podemos denominar, en efecto, sentido común. Que asumir ese sentido como un referente filosófico irrebasable equivaldría a bajar la cabeza ante lo existente, a renunciar a toda modalidad de crítica, a sucumbir a manos de cualesquiera discursos establecidos, está fuera de duda. Como lo está que Strawson no se dedica a teorizar ninguna variedad de filosofía alternativa, ni siquiera a suministrar armas a la crítica. Pero eso no le convierte en un apólogo de la herencia recibida. Ese reproche, si acaso, deberá ser probado en los textos, examinando en qué medida su reivindicación de determinadas categorías está suficientemente fundada o no, o debatiendo el modo en que plantea las relaciones entre pensamiento y lenguaje[19]. Mientras esa prueba no se presente, lo que sí se le podrá reprochar a Strawson es no haber sido suficientemente prudente a la hora de seleccionar sus compañías. Sin duda, su ocurrencia de utilizar el rótulo «metafísica descriptiva» le ha proporcionado indeseables compañeros de viaje, que han encontrado en esa propuesta una aparente legitimación de los discursos especulativos tradicionales más rancios. Por esta vez, Dios habría escrito torcido sobre renglones rectos, y la metafísica habría conseguido sobrevivir a la crítica gracias a sus enemigos.

NOTAS

[1] Situación que podría dar pie a un *excursus* acerca de la fecundidad filosófica de la distancia: vista con perspectiva, la importancia de este grupo es notablemente mayor que la del grupo de Cambridge (cuyos nombres más destacados serían los de Norman Malcolm, J. Wisdom o Max Black), en contacto directo con sus maestros. Tal vez sea que la presencia física del influyente alimenta el peligro de la ortodoxia.

[2] Aunque esto no significa, por supuesto, que debamos considerar autores menores a gentes del mismo grupo como G. E. M. Anscombe, P. L. Gardiner, H. P. Grice, D. F. Pears, S. E. Toulmin, J. O. Urmson o G. J. Warnock, entre otras.

[3] Por ejemplo, José Ferrater Mora. Véase a este respecto la parte I de su *Cambio de marcha en filosofía*, Madrid, Alianza, 1974.

[4] Hay trad. cast. en Buenos Aires, Paidós, 1967.

[5] Véase el primer volumen *(Critical Essays)* de sus *Collected Papers*, Londres, Hutchinson, 1971.

[6] *Aristotelian Society Proceedings*, 1931-1932. Reimpreso en A. Flew (ed.), *Logic and Language*, primera serie, Oxford, Basil Blackwell, 1951.

[7] Hay trad. cast. con este título en México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1979. Un extracto de los capítulos I, V y VI puede encontrarse en *La concepción analítica de la filosofía 2*, selección e introducción de Javier Muguerza, Madrid, Alianza, 1974.

[8] Así, se lee en *El concepto...*, «explicar que un acto ha sido realizado por alguna razón no es análogo a decir que el vidrio se ha roto porque una piedra lo ha golpeado, sino afirmar que el vidrio se rompió cuando la piedra lo golpeó porque todo vidrio es frágil, con lo que se emite un enunciado de tipo muy diferente» (p. 77 de la trad. cast.).

[9] Ryle propone otro ejemplo, en el fondo no muy alejado de éste: «La persona ocurrente es incapaz de responder cuando se le exige que diga las máximas o cánones en base a los que construye y aprecia las bromas. Sabe cómo hacer buenas

bromas y cómo desechar las malas, pero no puede dar a los demás ni a sí mismo receta alguna para ello» *(ibídem,* p. 30).

[10] De hecho, Austin no terminó ningún libro ni escribió un solo artículo para una revista filosófica. Durante su vida publicó únicamente siete ensayos (correspondientes a sendas comunicaciones presentadas ante sociedades especializadas, y cuya publicación era requisito para poder leerlas), que se encuentran en *Philosophical Papers.* Los otros cinco ensayos, inéditos, que se incluyen en el volumen han sido recopilados o reconstruidos por J. O. Urmson y G. J. Warnock a partir de las notas dejadas por su autor. Por su parte, *Sense and Sensibilia* es el resultado de las conferencias sobre teoría de la percepción impartidas por Austin en Oxford y Berkeley a lo largo de varios cursos, entre 1947 y 1959. El texto ha sido editado por Warnock apoyándose en los manuscritos de Austin y en los apuntes de G. Pitcher y otros estudiantes que tuvieron la oportunidad de escucharlas. Finalmente, *How to Do Things with Words* es asimismo una reconstrucción, llevada a cabo por J. O. Urmson también a partir de notas, de las conferencias William James que con el título «Words and Deeds» Austin comenzó a dar en 1952 en Harvard.

[11] La crítica a esta falacia tiene su origen en el análisis del concepto de conocimiento llevado a cabo en el ensayo «Other Minds» (1956), incluido en *Philosophical Essays.*

[12] En un pasaje muy citado de su trabajo «Un alegato en pro de las excusas», escribe Austin: «nuestro común *stock* de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres han hallado conveniente establecer durante la vida de muchas generaciones; seguramente es de esperar que éstas sean más numerosas, más razonables, dado que han soportado la larga prueba de la supervivencia del más apto, y más sutiles, al menos en todos los asuntos que plausiblemente usted o yo pudiéramos establecer en nuestros sillones durante una tarde —el método más socorrido» (p. 174 de la trad. cast.).

[13] A título de muestra, en el Coloquio Internacional sobre Spinoza celebrado en Santiago de Chile en la primavera de 1995, Leiser Madanes señaló en qué forma en los textos spinozianos se pueden encontrar antecedentes teóricos de las propuestas austinianas. Véase L. Madanes, «Los límites de la libertad de expresión según Spinoza» en H. Giannini, P. Bonzi y E. López (eds.), *Spinoza,* Santiago de Chile, Dolmen, 1996, pp. 13-22.

[14] Quien es autor de una influyente introducción a la lógica, de un ensayo sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant *(Los límites del sentido,* Madrid, Revista de Occidente, 1975) y de un importante número de trabajos sobre filosofía del lenguaje.

[15] «On Referring», *Mind,* 1950. Hay trad. cast. con el título «Sobre la referencia», en T. Moro Simpson (ed.), *Semántica filosófica: problemas y discusiones,* Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 1973, pp. 57-86. La respuesta de Russell, «Mister Strawson, sobre el referir», se incluye en *La evolución de mi pensamiento filosófico, op. cit.,* pp. 250-257.

[16] Sostenida en su famoso trabajo de 1905 «Sobre la denotación», incluido en el volumen *Lógica y conocimiento*, Madrid, Taurus, 1966.

[17] P. Strawson, *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989, p. 14.

[18] Las palabras textuales con las que Strawson rechaza el dualismo son éstas: «el concepto de conciencia individual pura —el ego puro— es un concepto que no puede existir; o cuando menos no puede existir como concepto primario a partir del cual se pueda explicar o analizar el concepto de persona. Sólo puede existir, en todo caso, como concepto secundario, que debe ser explicado y analizado partiendo precisamente del concepto de persona», *(ibídem*, p. 105).

[19] Por ejemplo, cuando escribe, refiriéndose al filósofo: «El uso lingüístico normal es su único, su esencial punto de contacto con la realidad que quiere comprender, la realidad conceptual; ya que aquel uso constituye la única perspectiva desde la que puede observarse el verdadero modo de operar de los conceptos. Si rompe este lazo vital, si lo menosprecia, todo su ingenio, toda su imaginación, no le impedirán caer en la esterilidad o el desatino», (P. F. Strawson, «Analyse, Science et Metaphysique», en *La Philosopie Analitique*, Cahiers de Royaumont, Philosophie nº IV, París, Editions de Minuit, 1962, p. 118).

Segunda parte

La tradición marxista. El desarrollo del ideal emancipador

Capítulo VI

Sobre la presunta especificidad del marxismo

En cierta ocasión un sociólogo norteamericano, Wright Mills, afirmó algo que puede servirnos ahora a modo de hilo conductor para lo que queremos plantear, que no es otra cosa que la cuestión del peculiar carácter de la filosofía marxista. Dijo: «Nadie que no se adentre a fondo en las ideas del marxismo puede ser un científico social idóneo; nadie que crea que el marxismo ha dicho la última palabra puede serlo tampoco»[1]. Confrontando el marxismo a una ciencia social en particular, la sociología, estaba, acaso involuntariamente, plantcándole al primero el test básico para determinar su especificidad, los rasgos que le son más propios.

La discusión en este frente concreto de la relación entre marxismo y sociología acaso sirva para mostrar de manera ejemplar la complejidad del asunto y también para señalar alguno de los callejones sin salida que han terminado por impulsar a tantos marxistas hacia nuevos territorios teóricos. Y es que, en el fondo, la pregunta «¿marxismo o sociología?» puede considerarse como una modulación de otra pregunta, si cabe más general. Ésta: ¿qué estatuto científico tenemos derecho a atribuirle al marxismo?

El tema, hay que matizarlo inmediatamente, viene de bastante atrás. Se lo había planteado, por ejemplo, uno de los más importantes marxistas del periodo de entre las dos guerras mundiales, Karl Korsch, incluso en términos muy parecidos (el primer apartado de su obra principal, *Karl Marx*[2], se titula «Marxismo y Sociología» y el trabajo «Principios fundamentales del marxismo: una reinterpretación»[3] se abre con el epígrafe «Marxismo *versus* Sociología»). Pero sería un grave error de perspectiva considerar este dato como negativo, interpretar que el hecho de que se lleve tanto tiempo dándole vueltas al mismo asunto es un indicio de su inanidad teórica. Antes bien al contrario, deberíamos decir que si la discusión aquí implicada ha resistido el paso de diferentes coyunturas teóri-

co-políticas concretas es porque ya ha pasado a constituir lo que genéricamente acostumbramos a denominar un «tema de nuestro tiempo». En este supuesto, la antigüedad vendría a ser, además de un grado, un aval. Una vez conseguido éste, habría que avanzar en la dirección de precisar el sentido de los términos para intentar finalizar en las transformaciones ocurridas en los últimos tiempos.

Lo mejor será optar por una actitud lo más desprejuiciada posible, que renuncie a la guillotina de las definiciones previas. El tema se nos muestra de este modo en toda su complejidad o, lo que es lo mismo, la pregunta inicial estalla en otras mil. Podemos empezar tirando de cualquier cabo; por ejemplo, podemos empezar preguntándonos: ¿existe la sociología como ciencia social diferenciada? En caso afirmativo, ¿qué relaciones mantiene con el marxismo? El interrogante «¿marxismo o sociología?» admite entonces ser interpretado de diversas formas: ¿hay una sociología en el marxismo?, es decir, *¿dispone* el marxismo de una sociología? (un marxista francés, H. Lefèbvre, por ejemplo, sostenía: «Marx no era un sociólogo, pero en el marxismo hay una sociología»). O también: ¿es el marxismo, en definitiva, una sociología?, ¿le deberíamos llamar mejor «sociología» (o «sociología científica», o «macrosociología», el matiz aquí no importa)?

Cabe asimismo un planteamiento en términos de opción, como si estuviéramos obligados a escoger: ¿qué es preferible, el marxismo o la sociología?, planteamiento que tanto puede dar por supuesto un objeto, un área de problemas común entre ambos como, por el contrario, considerar que atribuimos al marxismo cuestiones que, en rigor, corresponden a la sociología o viceversa. Variante específica de la misma opción sería la pregunta ¿constituye la sociología la única alternativa a los problemas que en su momento planteó el marxismo? De acuerdo con el análisis que nos presentara el sociólogo Alvin Gouldner en *La crisis de la sociología occidental*[4], existe una matriz originaria que es la sociología occidental, que se divide en sociología académica, encabezada por Comte y el marxismo. En tanto aquélla se dirige hacia el Oeste, hasta llegar a Estados Unidos, finalizando su periplo en Berkeley (California), el pensamiento de Marx se mueve hacia el Este, buscando los fríos, desde Europa occidental hasta Rusia. Esta irresistible vocación asiática del marxismo lo habría condenado a la condición de versión oriental de la primitiva sociología saintsimoniana, que bien poco podría decirnos acerca de los problemas de las sociedades capitalistas avanzadas.

También es legítimo, por supuesto, sostener que no existe la ciencia social llamada sociología, y que tras ese rótulo apenas consigue ocultarse un amasijo de confusas nociones ideológicas que la burguesía utiliza para perpetuar su dominio en el mundo de las ideas. Sólo que, en tal caso, el te-

nor de las preguntas que se siguen variaría, y deberíamos pasar a interrogarnos por cuestiones como la del destino que el marxismo atribuye a los conocimientos de los que dispone acerca de la sociedad, etcétera. (Resulta difícil dejar de pensar que este rechazo de la sociología está hecho desde el final, a la vista de que el marxismo ha sido incapaz de elaborar una, pero hay que admitir que esta consideración no es central para lo que estamos tratando.)

Sin embargo, da la impresión de que sería perfectamente sociológica y marxista una investigación que tuviera por objeto el estudio de las clases sociales en una formación social concreta, por ejemplo, o las actividades económicas, políticas e ideológicas de una clase social en una coyuntura determinada. Marxismo y sociología comparten el propósito de conocer la realidad social; su objeto común es *la sociedad* o *lo social*. Sin realismos ingenuos: sabemos que la *sociedad* humana, como entidad que muestra algún tipo de orden inmanente, regido por ciertas regularidades susceptibles de ser descubiertas por medio de una investigación sistemática y análisis empíricos, no es algo que se evidencie por sí mismo. Históricamente tardó en ser descubierta. La *sociedad* como campo peculiar e independiente del saber y de la acción es un descubrimiento del periodo de desarrollo revolucionario de las burguesías francesa e inglesa de los siglos XVII y XVIII. Que el marxismo hoy podría asumir como la esfera en la cual se articula la unidad de lo económico, de lo político y de lo ideológico-cultural.

Dicha postura, si bien no acaba con los interrogantes, sirve al menos para señalar el lugar de partida de una reconsideración acerca del lugar del marxismo en el conjunto del saber relativo a lo humano. Se citaba al empezar a K. Korsch, y no era por capricho. Para él, la clase obrera dirigida por la teoría de Marx no es sólo, como había dicho Engels, «la heredera de la filosofía clásica alemana», sino también la heredera de la economía y de la investigación social burguesas clásicas. Tanto aquélla como la disciplina pronto llamada sociología están indisolublemente ligadas a la aparición y desarrollo del capitalismo, surgen para dar cuenta de un nuevo orden de transformaciones. A través de Hegel, Marx ha tomado contacto con «los ingleses y los franceses del siglo XVIII», con su nueva comprensión de la estructura y el movimiento de la sociedad y con sus ideales. Acepta los ideales de libertad e igualdad heredados de la Ilustración del siglo XVIII, convirtiéndolos en armas de la crítica. Por aquí iría la diferencia con cualquier género de ideólogo. Marx vuelve contra la sociedad de su época los ideales que esta misma sociedad proclamaba defender, los concreta y *los aplica*. Eleva a la categoría de *real* lo que hasta ese momento era sólo *ideal*. Ello lo consagra como *el* pensador social y político del siglo XIX, en opinión del mencionado Wright Mills.

Había, desde luego, una tradición de pensamiento sociológico que venía de antes y que prosiguió después. Marx se inscribe en ella como el autor que ha aportado las categorías de las que se han servido posteriormente todos los pensadores sociales significativos. Hasta el punto de que el desarrollo de la investigación social y de la filosofía política durante el último siglo ha podido ser concebido como un diálogo con Marx, o como un enfrentamiento al desafío intelectual del marxismo, según se mire. Cualesquiera que sean los términos, la idea es la misma: Marx constituye punto de referencia obligado en toda discusión sobre lo histórico-social en nuestro siglo. Lo que queda por dilucidar es si, como pensaba Korsch, el marxismo representa, con los retoques que le adecuen a la nueva situación histórica, «la auténtica ciencia social de nuestra época —la sociología sería entonces «la inauténtica»: el artificial encapsulamiento en una disciplina especializada que justifica la huida ante las tareas prácticas de la hora presente, el miedo al socialismo—, o bien hay que considerar que la confrontación sigue abierta, a sabiendas de que en este tipo de combates las victorias suelen decidirse a los puntos.

Este diseño de la situación teórica en la que había de inscribirse el marxismo, fue tenido por bueno hasta hace un tiempo. Sin embargo, ya no es posible seguir pensando en estos asuntos sin atender a lo sucedido en los últimos años. Hoy sabemos que la disyuntiva entre marxismo y sociología que propusimos como pretexto-guía para penetrar en la naturaleza del discurso marxista está lejos de agotar todas las posibilidades. Han pasado demasiadas cosas tanto en materia de pensamiento como en materia política como para no plantearnos el problema del conocimiento de lo histórico-social de otra manera.

No se trata de pasar revista a todo eso que ha ocurrido. Se le ha denominado de diferentes formas, según el aspecto sobre el que se quisiera poner el acento (fracaso de la revolución en Occidente, pérdida del sujeto revolucionario, agotamiento de los viejos modelos, final de los grandes relatos de legitimación... y caída del muro). El resultado final, el efecto último indiscutible, ha sido el de una crisis, una importante crisis, del lugar y de la función que venía desarrollando el marxismo en el conjunto de una entidad mayor que bien pudiéramos llamar la visión del mundo del hombre moderno. Probablemente la tarea de la hora presente tenga que ver con el intento de ponderar, de aproximarse a una estimación adecuada de las transformaciones incoadas en nuestro propio pensamiento. En pocas ocasiones como ésta (como las de este tipo, para expresarlo con mayor propiedad) se le hace más difícil al hombre distinguir qué hay de nuevo y de viejo en su manera de pensar.

Autores ha habido que han propuesto reconvertir la cuestión acerca del presunto agotamiento del discurso marxista en esta otra: ¿sigue siendo el mundo, en lo esencial, tal y como lo describió Marx? o, lo que viene a ser lo mismo, ¿es el caso, realmente, que lo entendamos mejor sin su ayuda? La dificultad que genera este tipo de formulaciones es que hace un planteamiento casi estrictamente gnoseológico de las propuestas marxistas, lo cual conduce inevitablemente a valorar los sucesos no previstos o contrarios a lo anticipado por la doctrina en clave próxima a la refutación. Pero muy probablemente colocar el problema ahí sea colocarlo en una auténtica vía muerta. Y no porque no quepa respuesta a esta objeción, sino porque la respuesta (que la hay) oscurece más todavía el asunto.

En metodología de la ciencia son muy conocidos esos ejercicios de protección de la teoría de cualquier elemento falsador: son las denominadas hipótesis *ad hoc*, que sólo le sirven al científico para defenderse de una crítica, para neutralizar un reproche, sin añadir ningún elemento de conocimiento. El ejercicio, por cierto, sería aquí perfectamente viable: bastaría con recordar el tópico de «la venganza de Marx», que señalaba que todos los errores, insuficiencias y desviaciones ocurridas en los países en su momento llamados «de socialismo real» eran las consecuencias de haber contravenido las indicaciones marxianas (que proponían iniciar el experimento histórico socialista por los países más ricos y no por los más pobres, como finalmente se hizo). Aplicando el tópico hasta sus últimas consecuencias, el fracaso mismo del socialismo real, todo lo ocurrido en los países del Este, podría ser considerado como su último y definitivo episodio. Con este argumento, la presunta falsación habría quedado desactivada, a base de incorporarla artificialmente a la propia doctrina. (Dos observaciones. La primera, que es un tópico de la epistemología que ninguna teoría es contrastable *tal cual*, sino por medio —esto es, con la ayuda— de enunciados intermedios. La segunda, que hay que pensar ese vínculo *en nombre de...*, a su vez por un doble motivo. Porque no hay pensamiento que resista si lo juzgamos desde la perspectiva de lo que se ha hecho con él, y porque tampoco hay pensamiento —ni siquiera científico— que lleve incorporado un *manual de instrucciones* que nos indique qué podemos hacer con él.)

Probablemente, puestos a moverse en este plano, sea una respuesta sensata la dada por los conservadores más perspicaces, que no suelen tener inconveniente en reconocer el valor de las aportaciones parciales que ha hecho el marxismo en el conocimiento del modo de producción capitalista. Pero esa respuesta todavía permanece en el interior de un esquema sobre el que se impone reflexionar. Porque igual de insatisfactorio resulta considerar el marxismo como una ciencia más, que esos otros intentos de

atribuirle una originalidad teórica que tal vez haya hecho aguas. Ahora podemos examinar bajo una nueva luz la articulación entre los elementos descriptivo, valorativo y prescriptivo del marxismo que en algún momento se propuso. Nos referimos a la tesis según la cual el marxismo articulaba de una forma particular, específica, esos tres elementos, residiendo precisamente ahí su rasgo más característico. Según dicha tesis, en *El capital* coexistían simultáneamente tanto teorías o hipótesis teoréticas en sentido enérgico cuanto valoraciones y fijaciones de objetivos o fines programáticos de conducta política: un mismo producto teórico incluía la descripción del modo de producción capitalista, su valoración y una propuesta política alternativa. Se suponía que lo metodológicamente nuevo y relevante en este caso era que la totalidad del producto teórico estaba enfocado al servicio de la misión histórico-emancipatoria de la clase obrera, de tal manera que el análisis realizado y el programa político-social propuesto venían indisolublemente ligados, siendo esta unidad y su carácter revolucionario lo específico del marxismo. Lo que no significaba, claro está, que los elementos componentes de dicha unidad no pudieran ser diferenciados, como ya había visto el propio Marx: «En cuanto al libro en sí *[El capital]* conviene distinguir dos cosas: *los desarrollos positivos*... que propone el autor, y *las conclusiones tendenciosas* que saca. *Los desarrollos constituyen un enriquecimiento directo para la ciencia,* puesto que las relaciones económicas reales son tratadas en él de una forma enteramente nueva, siguiendo un método materialista» (carta de Marx a Engels de 7 de diciembre de 1867).

Quizá ahora estamos en condiciones de percibir hasta qué punto, al hacer este orden de afirmaciones, estábamos atribuyéndole a Marx y al marxismo lo que en realidad ha sido desde siempre una vieja aspiración del conocimiento en general: ser *algo más que mero conocimiento.* Cabría citar, a título de ejemplo, la valoración que hace Feyerabend de *La Orestiada.* En ella, se nos dice en «Diálogo sobre el método»[5], se combina la exposición factual de condiciones sociales con la crítica de esas condiciones y la sugerencia de una alternativa, es decir, se piensa a la vez la tríada descripción-valoración-prescripción. O el conocido *dictum* de Aristóteles: la tragedia es más filosófica que la historia porque no sólo informa de *lo que* ocurrió, sino que además explica *por qué* tenía que ocurrir.

Pues bien, es precisamente la distinción (en cierto modo recuperada) entre los elementos descriptivo, valorativo y prescriptivo del marxismo la que nos aboca al siguiente paso: lo que ha hecho crisis en ese pensamiento ha sido el objetivo fijado, el fin propuesto. Los ciudadanos que a finales de los años ochenta reclamaban en la Alemania Oriental un orden político democrático para su país —como, no habría que olvidarlo, lo habían

reclamado otros en los cincuenta en Hungría y en los sesenta en Checoslovaquia— no estaban emitiendo un juicio epistemológico acerca de la cientificidad de la propuesta marxiana. Su gesto de rechazo hacia el viejo orden, presuntamente inspirado en los textos de Marx, no debe ser en lo esencial pensado desde el conocimiento, sino desde la voluntad. No ha habido refutación sino rechazo, y es en esa desafección en la que ante todo deberían pensar los marxistas. Acaso a fin de recuperar para su discurso todos esos elementos que en el origen también formaban parte de su tradición y que en algún momento fueron desdeñosamente relegados a la consideración de «ideología burguesa» y similares. Éste fue, según parece, el error: abandonar el proyecto ilustrado, del que podían haber sido el mejor episodio, sin haberlo cumplido.

NOTAS

[1] C.Wright Mills, *Los marxistas*, México, Ediciones Era, 1964, p. 3.

[2] Barcelona, Ariel, 1975.

[3] En Karl Korsch, *Three Essays on Marxism*, Londres, Pluto Press, 1971, pp. 11-38.

[4] Alvin Gouldner, *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

[5] P. Feyerabend, «Diálogo sobre el método», en P. Feyerabend, G. Radnitzky, W. Stegmüller y otros, *Estructura y desarrollo de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1984, p. 192.

CAPÍTULO VII
LA APUESTA POR LA VOLUNTAD

A Antonio Gramsci (1891-1937) se le suele identificar con la expresión «filosofía de la praxis». No es seguro que ésta refleje con absoluta precisión sus intenciones. Se vio obligado a utilizarla en circunstancias peculiares. Había fundado en 1921 el Partido Comunista italiano, del que fue nombrado secretario general en 1924. Elegido diputado, fue encarcelado por el gobierno fascista en 1926, con una condena de veinte años, de la que sólo llegó a cumplir once. En la cárcel escribió numerosas páginas, entre ellas sus conocidos *Cuadernos de la cárcel*[1]. En ocasiones se ha dicho que utilizó «filosofía de la praxis» en lugar de «marxismo» con el objeto de burlar a los censores. En todo caso, la magnitud de su esfuerzo está muy por encima de este matiz. Los treinta y dos cuadernos ocupan casi tres mil páginas (dos mil ochocientas cuarenta y ocho, para ser exactos) que, según el primer compilador, Filippo Platone, corresponden a cerca de cuatro mil páginas mecanografiadas. Tras la Segunda Guerra Mundial fueron publicados agrupándolos en seis volúmenes, el primero de los cuales se tituló *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*[2].

La revisión crítica de Croce es utilizada por Gramsci como ocasión para definir su propia posición filosófica. El movimiento idealista neohegeliano, al que pertenecía Croce, junto con Gentile y (parcialmente) Sorel, no es objeto de una descalificación completa por parte de Gramsci. Él piensa que, aunque equivocado en su aspecto idealista, dicho neohegelianismo podía servir para que el marxismo recobrara el carácter dialéctico que estaba perdiendo al convertirse en un simple materialismo. Aunque en un sentido idealista y especulativo, la filosofía clásica alemana había introducido un concepto de «creatividad» del pensamiento que sólo la *filosofía de la praxis* gramsciana podía desarrollar de manera consecuente.

Pero ese desarrollo es todavía una tarea pendiente. Por de pronto, Gramsci comparte con Croce la idea de que la filosofía del marxismo está

por elaborar, de que existe en forma de criterios metodológicos o aforismos cuya significación filosófica aún no se ha extraído. Croce derivaba de aquí la consecuencia, en la que Gramsci ya no le sigue, de que Marx es sólo un revolucionario que sustituye la filosofía por la práctica. Frente a esto, el convencimiento gramsciano es que disponemos de criterios con los que abordar esta tarea. Hay que emprender la busca de la dialéctica perdida por una determinada interpretación del marxismo.

La apuesta es a favor de la radical originalidad de la filosofía del marxismo, que se le aparece a Gramsci como absolutamente independiente de cualquier otra filosofía. De ahí su crítica al materialismo tradicional. La actitud materialista se resume, en lo esencial, en tres puntos. El primero afirma la primacía de la materia sobre el espíritu, el segundo defiende la realidad del mundo exterior y el tercero considera el conocimiento como el reflejo en el pensamiento de lo real objetivo. Por lo que respecta al primer punto, conviene penetrar en su significado y hacer explícitas las conclusiones que de él quepan derivar para, de esta forma, precisar el verdadero alcance de la tesis. Ésta, en definitiva, al afirmar la primacía de un elemento sobre otro, viene a decir que la materia es previa y engendra al espíritu como su producto, debiendo esto ser entendido de una manera general, sea cual sea el elemento que coloquemos en dichos lugares. Tanto da, por ejemplo, que hablemos de las relaciones cerebro-conciencia, como del acontecer histórico, como, en fin, de la relación entre la base económica y las sobreestructuras.

La tesis materialista de la primacía de la materia sobre el espíritu desembocaba a los ojos de nuestro autor en lo que en la jerga filosófica tradicional se acostumbra a denominar un monismo metafísico, el cual hacía de aquélla la única realidad, quedando con esto reducido el espíritu, en el mejor de los casos, a mero reflejo de ella, a epifenómeno. He aquí —opina Gramsci— un esquema teórico directamente inspirado en una vieja figura filosófica, la de las relaciones esencia-apariencia. Lo peor de la figura no es su antigüedad sino las consecuencias a que da lugar cuando se aplica a otros ámbitos fuera de la filosofía. Así, cuando se aplica a ese ámbito al que siempre ha sido tan sensible el marxismo, como es el de la economía, propicia lo que se suele denominar el determinismo económico, manifiestamente ejemplificado por el mecanicismo estalinista. En él se considera que el lugar de la esencia lo ocupa la estructura económica, quedando relegados el resto de niveles (por ejemplo, el de la política o el de las ideas) a la categoría de meras excrecencias o subproductos de aquella estructura. La economía es lo único que importa y el único plano a través del cual la sociedad resulta inteligible. Todo se explica por las instancias económicas y son las transformaciones en esa esfera las que en exclusiva

merecen ser perseguidas. Se trata, en definitiva, de una suerte de metafísica en la que el lugar en el que antes estaba Dios, ahora lo ocupa la materia (la cual, a su vez, puede adoptar diversos ropajes), piensa Gramsci.

Idéntica motivación tiene el rechazo gramsciano de las otras tesis tópicas del materialismo, la de la afirmación de la realidad del mundo exterior y la de la consideración del conocimiento como el reflejo en el pensamiento de la realidad objetiva. Ambas tesis conforman una teoría realista del ser y del conocimiento. Desde el punto de vista ontológico, creer en la existencia del mundo exterior fuera e independientemente de la conciencia es cosa que también se halla expresada entre teólogos. Merece la pena fijarse en esta idea porque entra en conflicto con lo que a menudo tiende a pensarse respecto de los pensamientos religiosos, que suelen venir asociados a las metafísicas más rabiosamente idealistas.

Las observaciones de Gramsci en este punto son ciertamente pertinentes. No hay nada de casual en la señalada vecindad con la teología: a la ontología realista a que nos referíamos le corresponde un planteamiento gnoseológico que entiende el conocimiento como algo extrahumano (y, por tanto, extrahistórico). Debe ser así porque dicha ontología tiene su origen en la fe en un Dios trascendente que crea el mundo y sus atributos antes de crear al hombre como sujeto del conocimiento. Éste, por así decir, se encuentra con la realidad *ya hecha*. Sólo le queda registrar ese dato, adecuar su pensamiento al ser existente en sí. Realidad y conocimiento son, según esto, ajenos al hombre y a la historia. La realidad estaba desde antes, creada por Dios, y el conocimiento no es más que el gesto por el que levantamos acta de la presencia de ese preexistente.

Pero hay que decir que dicho gesto no es, en el fondo, más que un torpe remedo, una burda imitación de una facultad divina. Un tal conocimiento del mundo-por-siempre-en-sí, sólo le resulta posible a Dios. De ahí que Gramsci califique a esta gnoseología como metafísica, por cuanto que, a imagen y semejanza de Él, convierte el conocimiento humano en reflejo (eterno) de la materia (eterna) en sí. En definitiva, la concepción de una «objetividad extrahistórica y extrahumana» (Gramsci) resulta inseparable de la teología y del creacionismo. «¿Quién podrá colocarse en esta especie de "punto de vista de cosmos en sí" y qué significará un punto de vista semejante?», se pregunta Gramsci. Sólo Dios, se responde. No es fortuito que esta ontología y esta gnoseología realistas se encuentren también en filósofos como Descartes o Tomás de Aquino. En realidad, se trata de la doctrina oficial de la Iglesia, para la que «mundo exterior» y pensamiento humano (que lo refleja objetivamente) son creaciones divinas.

Pero la demora en los detalles de la crítica gramsciana a los enfoques equivocados no puede evitar —sólo apenas retrasar— el planteamiento

de la pregunta clave: ¿desde dónde habla Gramsci? Si continuamos refiriéndonos a esos materialismos de que veníamos hablando, entonces hay que decir que a ese enfoque Gramsci opone una visión del marxismo en la que las relaciones entre el pensamiento de Marx y las relaciones anteriores son planteadas en unos nuevos términos. Aceptando, al estilo leniniano (quien había escrito un trabajo precisamente con este título), la existencia de tres fuentes y partes integrantes del marxismo —la filosofía, la economía política y la ciencia política—, concibe a éste como la síntesis de los tres elementos.

La posibilidad de dicha síntesis viene fundada sobre la base última de la historia. Gramsci recoge la observación de Marx a propósito de la relación entre el lenguaje político francés de Proudhon y el lenguaje de la filosofía clásica alemana, para concluir de ahí que una misma fase histórica se manifieste filosóficamente en Alemania y políticamente en Francia. Recuperando para nuestro propósito algo de lo que dijimos en el epígrafe anterior: en el origen del marxismo, como su momento preparatorio, aparece toda la cultura europea del siglo XIX, y no tan sólo, como con tanta frecuencia se afirma, la filosofía hegeliana y sus epígonos. Lo que no significa que Gramsci rebaje la importancia del elemento filosófico en el conjunto de la propuesta marxista, sino más bien que piensa la naturaleza de su filosofía bajo una nueva luz. La idea gramsciana de la filosofía arranca de una definición de la misma en cuanto concepción del mundo —en definitiva, actividad conceptual cuyo objeto es la realidad— que integra tanto la teoría como las normas de conducta que de ella se desprenden. Es, por tanto, a la vez que conocimiento, moral y política.

Esta afirmación —tomada precisamente en estos términos— indica ya una notable diferencia con respecto a la visión de otros filósofos marxistas acerca de esta misma cuestión. Por ejemplo, respecto a la visión de todos aquellos (en el próximo epígrafe hablaremos de uno, Louis Althusser) que entendieron el conocimiento como patrimonio exclusivo de la ciencia. Por el contrario, para Gramsci la filosofía es reflexión, conocimiento que el hombre va adquiriendo progresivamente acerca de sí mismo. Autoconciencia, en suma. Y es aquí donde ya interviene la dimensión histórica. Si el hombre no es algo ya dado de una vez por todas, sino que, por el contrario, despliega sus determinaciones en el transcurso del devenir histórico, su autoconsciencia vendrá indisolublemente ligada a su autoproducción como ser humano.

Dicho de otra forma, la filosofía se identifica con la historia, es la «metodología de la historiografía» en expresión de Croce, sin que ello deba ser entendido como una disolución instrumental de la filosofía en la ciencia de la historia. La filosofía tiene como pretensión ayudar al hombre a

tomar consciencia de sí mismo. De ahí que no sea fundado el temor de que ésta pudiera verse reducida a sociología, economía, política, etcétera, abandonando así, paradójicamente, el tema del hombre, puesto que ello significaría la renuncia a su dimensión práctica —esto es, moral y política.

Lo que sucede es que Gramsci, con tal formulación, está apuntando hacia ese problema gnoseológico fundamental al que ya hemos hecho alusión: el de la llamada «teoría materialista del conocimiento», con la que polemizará explícitamente. Lo importante de la polémica es que nos permite transitar directamente al debate sobre la especificidad de la filosofía marxista con respecto a las filosofías del pasado, en la medida en que Gramsci niega que el materialismo sea la filosofía del marxismo, cortando así las tradicionales amarras que ligaban a éste con la historia de la filosofía precedente.

Ahora bien, importa precisar este último elemento. Gramsci considera como filosofía moderna el hegelianismo y su teoría del Espíritu. Ya ha quedado suficientemente señalada la distancia que, en la concepción gramsciana, separa al marxismo de las filosofías materialistas y realistas. Éstas ignoran la actividad humana y conciben el conocimiento de lo real como una mera actividad receptiva, desgajándolo así de la actividad práctica. Por el contrario, al idealismo le cabe el mérito de haber pensado la verdad no como mera contemplación, sino como construcción del espíritu humano. De ahí que, para Gramsci, la filosofía de la praxis derive de la filosofía clásica alemana, del idealismo en definitiva. Cierto que el idealismo ha entendido la dimensión activa del hombre de una manera ilimitada, como actividad teórica ignorante de la praxis concreta, pero, a pesar de ello y de los absurdos solipsistas a los que conduce lógicamente, la identificación que lleva a cabo entre conocimiento de lo real y construcción de lo real le convierten en el precedente más inmediato del marxismo como filosofía de la praxis.

Por consiguiente, la tarea primordial de esta filosofía marxista en constitución será la de proporcionar el contenido correcto a esa dimensión activa, a esa esfera de la intervención humana que el idealismo no supo tematizar. A propósito del conocimiento, Gramsci va a partir del principio fundamental de la unidad de la teoría y la práctica. El conocimiento resulta inseparable de la transformación de la realidad por parte del hombre. Al ser histórica su práctica, la teoría vendrá también dotada de ese carácter de historicidad. Lo que significa, obviamente, que la validez de la teoría en cuestión aparecerá indisolublemente ligada a la praxis histórica de la que surge. No hay sitio aquí para un conocimiento al margen de lo histórico, al margen del hombre. Esto, por supuesto, en modo alguno

puede conducirnos a una recaída en el individualismo, por cuanto el hombre de que aquí se trata no es el individuo aislado del discurso social burgués conservador, sino las masas humanas organizadas bajo un modo de producción determinado, esto es, en clases sociales.

Por eso hay que ser cuidadoso al asimilar a Gramsci al «humanismo». Si bastara para considerar humanista a alguien el mero hecho de que se haga la pregunta ¿qué es el hombre?, entonces no deberíamos dudar en aplicarle el calificativo. Pero conformarse con esta respuesta equivaldría a meter en el mismo saco a cualesquiera humanismos, a no distinguir entre maneras abiertamente enfrentadas de entender la especificidad del hombre. Y la manera gramsciana de hacerlo pasa por desplazar la pregunta y reconvertirla en otra, próxima sólo en apariencia: ¿qué puede llegar a ser el hombre?, esto es, en qué medida el hombre puede dominar su destino, puede *hacerse*, puede crearse una vida. Para Gramsci el hombre es un proceso, precisamente el proceso de sus actos, situados en un contexto sociohistórico determinado. En este marco mayor debe ser inscrita cualquier actividad humana, incluida la actividad misma de preguntarse ¿qué es el hombre? Si procedemos así, podremos comprobar que dicha pregunta no es abstracta u *objetiva*. Es, por el contrario, concreta, subjetiva e histórica. Ha nacido de haber reflexionado sobre nosotros mismos y sobre los otros (es una pregunta *fechada*, que puede empezar a formularse a partir del momento en que se dan unas ciertas condiciones reales y espirituales). Pero ha nacido también de una voluntad. Del hecho de que queremos saber, en relación con lo que hemos reflexionado y visto, qué somos, qué podemos llegar a ser: en qué grado, y con qué limitaciones, somos *hacedores de nosotros mismos*, de nuestra vida, de nuestro destino —como en su momento, no muy alejado del de Gramsci, fantaseaba Ortega.

El énfasis en la importancia —por más que procesual— de la voluntad, la insistencia, perfectamente complementaria de lo anterior, en las limitaciones de todos esos procedimientos teóricos que creen poder hacer predicciones de aquello que está en manos del hombre que suceda, unido a sus simpatías hacia la filosofía idealista, han contribuido a alimentar la imagen de un Gramsci desdeñoso —cuando no receloso— hacia el conocimiento científico-positivo de la realidad social. Y aunque el tópico tenga un fuerte componente de verdad, conviene añadir algún matiz, aunque sólo sea para no deslizar una imagen exageradamente anticientificista de Gramsci. En realidad —tiene escrito nuestro autor— se puede prever «científicamente» sólo la lucha, pero no los momentos concretos de ella, los cuales no pueden ser sino resultados de fuerzas opuestas, en continuo movimiento y no reductibles nunca a cantidades fijas, porque en éstas la cantidad se convierte continuamente en calidad. Si el «científica-

mente» va entrecomillado es porque el tipo de previsión en el que Gramsci está pensando es asimismo peculiar. Se «prevé» realmente en la medida en que se actúa, en la medida en que se aplica un esfuerzo voluntario y se contribuye, por tanto, a crear concretamente el resultado «previsto». Prever es también contribuir a que lo previsto ocurra. La previsión se revela, por consiguiente, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva. La previsión correcta es el destilado de la acción adecuada.

Pero estas formas de hablar —a qué ocultarlo— chocan frontalmente con los planteamientos habituales de la epistemología contemporánea, por lo que convendrá continuar matizando. El planteamiento gramsciano no implica la disolución de la especificidad del conocimiento científico. Lo que ocurre es que hay que distinguir la pretensión característica (por constituyente) del conocimiento científico, del hecho de que los productos de ese esfuerzo sean productos humanos —con todo lo que ello comporta—. La ciencia, efectivamente, se esfuerza en objetivar la realidad, en eliminar la subjetividad, en universalizar el conocimiento que poseemos del mundo. Ahora bien, puesto que éste no es algo dado de una vez por todas —como vimos que pretende la metafísica materialista—, su aprehensión será un *proceso,* realizado a través de una praxis original, la actividad práctico-experimental. Es justo aquí donde Gramsci sitúa la especificidad de la ciencia —lo que incluye la diferencia respecto a otros productos del espíritu humano—. Si la ciencia de la naturaleza constituye un sector privilegiado en el ámbito de la sobreestructura de las ideas, ello es debido a la especificidad de su praxis: «La ciencia experimental ha constituido hasta el momento la base sobre la que una unidad cultural semejante ha alcanzado la más grande extensión: ha sido el elemento de conocimiento que ha contribuido más a unificar el espíritu, a hacerlo más universal; es la subjetividad más concretamente objetivada y universalizada»[3].

Ahora bien, esta consideración histórica de las ciencias de la naturaleza podría, en un primer momento, sorprender a quien interpretase dicho carácter sobreestructural como incompatible con su presunción de verdad y objetividad. El más superficial análisis de la historia de la ciencia muestra sobradamente el error de una tal interpretación. La validez de una teoría científica está en función de las necesidades de la comunidad científica, en primera instancia, y de la comunidad social, en última. Cuando a dicha teoría se le acumulan los *rompecabezas* (por utilizar la expresión de Kuhn) sin resolver, es abandonada por otra de la que se espera dé mejor cuenta del conjunto de problemas existentes en el momento. Por lo

demás, la ciencia no se presenta nunca como una noción puramente objetiva; siempre va envuelta en una ideología, lo que viene a demostrar que los conceptos científicos deben ser entendidos en su relación con la historia del resto de creaciones intelectuales humanas, con el conjunto de la sobreestructura.

Sin embargo, es preciso aún avanzar un paso más para dejar bien dibujado el planteamiento gnoseológico gramsciano. Si en él «objetivo» significa siempre «humanamente objetivo», ¿cómo evitar los cantos de sirena del agnosticismo kantiano, de una parte, y del idealismo de Hegel y Croce (que entienden el ser como alienación del espíritu), por otra? Frente a ambas opciones, Gramsci sostiene que «para la filosofía de la praxis el ser no se puede separar del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta separación se cae en una de tantas formas de religión, o en la abstracción sin sentido». Por tanto, en la visión gramsciana del proceso de conocimiento no será posible hablar en término de «descubrimientos» —pues implican separación— sino tan sólo de «creaciones», que tienen lugar en el ámbito de la historia humana. La objetividad científica, en consecuencia, debe ser considerada como algo supraindividual, es decir, universal.

Lo que no significa, por supuesto, que la Naturaleza sea una creación del hombre. El conocimiento es objetivación y universalización de la *experiencia,* de aquello que se manifiesta al hombre en el transcurso de su relación activa con la Naturaleza. La cristalización, si se prefiere, de ese comercio con el mundo que el hombre ha venido manteniendo a todo lo largo de su historia. Dicha relación, qué duda cabe, deja en la sombra, pendientes de registrar, parcelas de la realidad ciertamente existentes —como la historia de la ciencia demuestra a diario—. Pero lo desconocido no es lo incognoscible, y Gramsci piensa, con Hegel y Marx, que todo el ser está en el fenómeno, frente al transmundo incognoscible del *nóumeno* kantiano. De esta forma, queda evitado el peligro de agnosticismo: la materia es tal como la conocemos, lo que no impide que nuestro conocimiento evolucione sin cesar. (Se observará, por lo demás, que dos de los postulados gnoseológicos gramscianos más polémicos, el del carácter histórico del conocimiento y el de su intersubjetividad, constituyen dos lugares comunes de las actuales filosofía e historiografía de la ciencia, a no ser que se piense, con Kant, que la ciencia culminó en Newton.) O con un lenguaje procesual, más propio de Gramsci: aceptar que la historia de la naturaleza no sea cosa del hombre no implica que la historia de esa historia —la ciencia, en suma— tampoco lo sea.

La filosofía del marxismo, pues, tal como la entiende Gramsci (y, más allá, por cierto, toda una tradición marxista italiana), no es simplemente

una concepción del devenir histórico, sino, sobre todo, una teoría de lo real o una concepción del mundo. En este punto, lo justo sería reivindicar la raigambre leniniana de su enfoque: «El materialismo dialéctico insiste sobre el carácter aproximativo, relativo, de toda teoría científica acerca de la estructura de la materia y sus propiedades; insiste en la inexistencia de límites absolutos naturales, en el tránsito de la materia en movimiento de un estado a otro que nos parece incompatible con el primero, etcétera», escribió Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*[4]. Esta posición, en efecto, resulta coincidente en lo esencial con la mantenida por Gramsci.

Precisamente debido a ese carácter cambiante de la ciencia, la filosofía marxista —por elaborar— ha de saber mantener una estrecha relación con ella, si pretende conseguir el objetivo de alcanzar una «concepción del mundo» unitaria, articulada al máximo y abierta a nuevas adquisiciones. Para ello, se trata de construir una teoría que, partiendo de los fundamentos puestos por los «clásicos», asuma las conquistas más avanzadas del saber. Cosa que se halla en las antípodas de los «catecismos» oficiales del marxismo que —al modo de Stalin— presentaban las leyes de la dialéctica científica separadas de su historia, de su génesis, convertidas, como corresponde a un catecismo, en dogmas de fe. (Actitud ésta, por lo demás, absolutamente consecuente si se ha abrazado el materialismo metafísico como filosofía del marxismo.)

Para Gramsci, la filosofía del marxismo es otra cosa. Aunque tal vez para terminar no esté de más hacerse un par de preguntas, entre ingenuas e impertinentes, referidas a la tradición en que esa filosofía debe ser integrada: ¿queda algo por salvar del materialismo?, ¿le sigue concerniendo a Gramsci de alguna manera ese cartel? Sí en ambos casos. Hay un uso, perfectamente válido para Gramsci, del término materialismo. Es el que se encuentra enraizado de manera profunda en el combate ideológico contra el espiritualismo religioso. Así entendido, el materialismo constituye una afirmación de terrenalidad, un rechazo de todo tipo de trascendentalismo en la vida y en los valores. (Gramsci ha criticado reiteradamente las ideas de origen religioso, alineándose en este punto con Marx y Lenin, que eran ateos en toda la extensión de la palabra: criticaban la religión por sí misma, con independencia del uso reaccionario que se pudiera hacer de ella.)

Pero luego está el sentido más fuerte de materialismo. Materialismo entendido como inmanentismo: postulado de que el mundo debe explicarse por sí. Gramsci lo asume y, al hacerlo, ejemplifica como pocos un punto de vista abierto en filosofía. Reconstruyendo su propuesta, se nos han proporcionado los argumentos para que el calificativo de *materialis-*

ta deje de ser monopolio de una determinada corriente —pongamos de ejemplo a los sensualistas o los realistas—. Y eso, como contrapartida, nos autoriza a rescatar pensamientos a los que sumarias dicotomías idealismo/materialismo habían condenado al destierro de la «filosofía burguesa».

NOTAS

[1] Una útil selección de los mismos, así como de su correspondencia, se encuentra en *Antonio Gramsci: Antología*, selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 1970.

[2] A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Lautaro, 1958.

[3] Citado por Jacques Texier, *Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 1976, p. 113. *Cfr.* asimismo A. Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, Península, 1970, especialmente el cap. 3: «La ciencia y las ideologías científicas», pp. 83-93.

[4] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Montevideo, Pueblos Unidos, 4ª ed.: 1966, p. 289.

Capítulo VIII
La confianza en la ciencia

Louis Althusser pasó los últimos años de su vida encerrado en un sanatorio psiquiátrico. Fue la condena que recibió por haber dado muerte a su mujer. Alguien escribió, cuando se conoció la noticia, que Althusser «andaba perdido por los montes de la locura». Paradójico final para quien apareció, a los ojos de sus contemporáneos, como el apóstol de la racionalidad científica, como el crítico implacable de debilidades humanistas. Si hubo un momento en que pareció correcto hablar de un *primer* y un *segundo* Althusser, separados por el famoso mayo francés (o por una crítica congresual del PC francés, según algunos exegetas más escrupulosos), lo más propio sería ahora referirse a un *tercero*. El *tercer* Althusser es el que dejó de existir, porque se quedó sin posibles lectores. ¿Quién podría volver a leer con ojos limpios a un *asesino* al que la *justicia*, los médicos y algún que otro periodista condenaron a la *locura*? En el momento de máximo apogeo entre nosotros, en 1971, un filósofo español describía, no sin cierto desdén, a Althusser como «el crispado escritor cuyo agitado filosofar a hachazos mejor puede representar el desasosiego del marxismo en Occidente»[1].

No era muy exagerado en el comentario, por lo menos si se piensa en el *estilo*, en el *tono* de sus escritos. No costaría encontrar fragmentos de su obra en los que lo más destacable, incluso para el lector más ingenuo, menos predispuesto a ninguna interpretación particular, es precisamente la exasperación, la tensa manera de abordar las cuestiones que le importan. Antes de entrar propiamente en el comentario de su propuesta, ilustrará leer la consideración que hacía Althusser de los filósofos: «No nos engañemos: los filósofos son como "moscas en continuo aleteo". Son intelectuales sin práctica. Distanciados de todo: su discurso no es más que el comentario y la negación de esta distancia». Es claro que no se puede pensar esto sin tener una consideración igualmente recelosa de la propia filosofía. De ahí su respuesta a la pregunta «¿y la filosofía?»: «Se convierte en el discur-

so de la impotencia teórica sobre el verdadero trabajo de los demás (la práctica científica, artística, política, etcétera). La filosofía: tanto más pretenciosa se vuelve cuantos menos atributos posee. Esta pretensión produce preciosos discursos: la filosofía como pretensión deberá figurar entre las bellas artes»[2]. Aunque también hay que advertir que estas consideraciones no agotan, ni siquiera para el propio Althusser, el ser de la filosofía, como tendremos ocasión de ver.

En el prefacio a su texto más representativo, *Pour Marx* (traducido al castellano como *La revolución teórica de Marx*[3]), Althusser ha evocado el marco teórico-político en el que deben ser entendidos sus primeros textos. El postestalinismo vino a representar un deshielo que dejó a la vista todos aquellos problemas que la militancia febril de la anterior etapa había ocultado. Tras la muerte de Stalin y el famoso XX Congreso del PCUS (aquel en el que se reconocieron todos los errores de la etapa anterior), se crearon las condiciones que permitieron reconsiderar el estatuto del marxismo, verlo como algo más que una doctrina política, un método de análisis y acción; analizarlo ante todo como «el campo teórico de una investigación fundamental».

Conviene que no haya confusión a este respecto: Althusser no está proponiendo una mera reconsideración de *los usos* de Marx, esto es, del marxismo en cualquiera de sus variantes, sino un regreso a la obra de Marx en cuanto tal —a la figura de Marx, si se nos apura—. De ahí sus palabras: «Para comprender a Marx debemos tratarlo como un sabio entre otros, y aplicar a su obra científica los mismos conceptos epistemológicos e históricos que aplicamos a otros: en este caso Lavoisier. Marx aparece así como un fundador de ciencia, comparable a Galileo y a Lavoisier»[4].

Pero el deshielo descubre también la inexistencia de instrumentos teóricos con los que resolver dichos problemas. No resulta excesivamente difícil dar con pasajes que parecen avalar la imagen del tan denostado teoricismo althusseriano. Por ejemplo: «Es porque la teoría de Marx es "verdadera" por lo que pudo ser aplicada con éxito y no porque fue aplicada con éxito por lo que es verdadera. El criterio pragmatista puede convenir a una técnica que no tenga más horizonte que su campo de ejercicio, pero no a conocimientos científicos»[5]. La cuestión importante es si ese teoricismo —que lo hay, sin ningún género de dudas— tiene su origen en la señalada carencia de instrumentos, asimismo real.

Althusser se propone dar un poco de existencia y consistencia teórica a la filosofía marxista. Al empezar a hacerlo se encuentra, no exactamente con un vacío teórico, sino con un contenido erróneo. Años después lo dirá con su propio lenguaje: antes del discurso científico no está la nada: está el discurso ideológico en cualquiera de sus múltiples variantes. Por

ejemplo, las tesis socialdemócratas (es decir, humanistas) a propósito de la obra de Marx, potenciadas por la publicación en 1932 de los *Manuscritos económico-filosóficos,* o esa filosofía *imposible* a la que se veían empujados los filósofos comunistas que no querían renunciar a la teoría (Husserl disfrazado de Marx, Hegel disfrazado de Marx...: intentos de síntesis *contra natura* destinados a presentar un marxismo confortable, sin aristas filosóficas). Althusser se va a oponer a todo este magma pseudoteórico en nombre de lo que él cree la única instancia posible: el propio Marx.

Pero, para empezar, ese *propio Marx* no es *todo Marx.* En realidad, hay *dos* Marx, el joven y el maduro, separados por lo que Althusser ha llamado una *ruptura epistemológica* (concepto que toma prestado del filósofo de la ciencia francés, Gaston Bachelard). Esta ruptura tuvo lugar en 1845. Toda la producción anterior (de su tesis doctoral a *La Sagrada Familia* inclusive) compone lo que se acostumbra a denominar las «obras de la juventud de Marx». Luego están las «obras de la ruptura» propiamente dicha *(Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana)* y a continuación las «obras de madurez». De entre las de este *último Marx,* Althusser destaca *El capital.* A su lectura dedicó un seminario en 1965, del que salió su otro gran libro, *Para leer «El capital».*

El joven Marx no se formula sus propias preguntas, sino que se hace eco de las preguntas ajenas. La problemática que maneja —su orden profundo de sentido— es la racionalista-liberal de tipo kantiano-fichteano en un primer momento, y la antropológica de Feuerbach en un segundo (Althusser piensa que el hegelianismo del joven Marx sólo resulta defendible partiendo de uno de los últimos textos de este periodo y que, aun así, la relación con Hegel debe plantearse a través de la mediación feuerbachiana). El antihumanismo de Althusser se debe entender en esta perspectiva, como tendremos ocasión de analizar. La ruptura de 1845 es abandono de una problemática en la que el concepto de hombre era fundamento de la filosofía, de la historia y de la política, y tránsito a una nueva problemática científica, el materialismo histórico, que genera una nueva filosofía, el materialismo dialéctico.

Este Althusser gustaba de repetir que Marx había sido el descubridor de un *nuevo continente teórico,* la historia, fundando así el materialismo histórico. Dicha ciencia tiene por objeto los modos de producción que han surgido y que surgirán en la historia. Estudia su estructura, su constitución y las formas de transición que permiten el paso de un modo de producción a otro. Al afirmar esto, Althusser se opone a quienes han presentado a Marx como un crítico de la sociedad capitalista exclusivamente. Es cierto que en *El capital* se nos proporciona la teoría desarrollada de un solo y único modo de producción, pero no lo es menos que también se

nos ofrecen los conceptos para elaborar las teorías de los restantes y de la totalidad. Conceptos como el mismo de modo de producción, el de formación social y el de coyuntura política (en orden de abstracción decreciente) y, dentro de cada uno de ellos, la específica relación que se plantea entre las estructuras regionales (económica, jurídico-política e ideológica), serían los que Althusser ha destacado en especial, además de los ya clásicos de fuerzas productivas y relaciones de producción, entre otros. Con una cierta coherencia, por cierto. Se diría que los primeros permiten pensar mejor la dimensión diacrónica de la sociedad.

El materialismo dialéctico es una filosofía de la ciencia, la filosofía del materialismo histórico, más precisamente. Nació al mismo tiempo que él y, como él, se encuentra aún por desarrollar. Los textos filosóficos de Marx de que disponemos son con frecuencia enigmáticos, deliberadamente polémicos o muy elípticos, pero en todo caso no tenemos nada suyo que equivalga, ni remotamente a *El capital*. Para Althusser, la filosofía marxista nunca nos es dada en una forma adecuada a su objeto. Se halla contenida «en estado práctico» en *El capital* y en los resultados de la actuación de los partidos comunistas, así como en las reflexiones políticas de sus grandes dirigentes, como, por ejemplo, Lenin (en 1969, Althusser publicó un texto titulado *Lenin y la filosofía*[6]). La tarea del filósofo marxista hoy ha de ser la de arrancar la filosofía de los textos que la contienen, deducirla mediante un profundo trabajo crítico y un análisis riguroso de los textos y de las obras, teóricas y prácticas, que nos legaron. En explícita y polémica referencia a Antonio Gramsci, Althusser escribe en dicho texto: «Lo que el marxismo introduce de nuevo en la filosofía es una nueva *práctica de la filosofía. El marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis*, sino una práctica (nueva) de la filosofía»[7].

Algo, sin embargo, podemos decir acerca de su contenido. Por ejemplo, que la filosofía marxista, a diferencia de la ideología filosófica con la que rompe, tiene caracteres totalmente comparables a los de una ciencia. Como tal, se manifiesta bajo dos aspectos: 1) una *teoría*, que contiene el sistema conceptual teórico en que se piensa su objeto: el *materialismo*, y 2) un *método* que, en su aplicación a su objeto, expresa la relación que mantiene la teoría con éste: la *dialéctica*. De hecho, dos de las propuestas más controvertidas de Althusser, la noción de causalidad estructural y su idea de la dialéctica como un proceso sin sujeto ni fines, tienen que ver con este último aspecto. Pero no es en tales aspectos donde creemos que hoy merezca más la pena demorarse.

Hemos hecho una apresurada mención a lo más representativo de Althusser, a los tópicos por los que es más conocido y que le identifican. Su segunda etapa no añade gran cosa teórica a la primera, fuera de abundan-

tes consideraciones autocríticas y de una tardía y difícil (re)incorporación de la lucha de clases a su comprensión del marxismo. Pero, en todo caso, limitar la aportación althusseriana a este esquemático desarrollo no permitiría entender las razones de la notoriedad que obtuvieron sus propuestas en el momento. Notoriedad que, a no dudarlo, se relaciona de manera fundamental con las polémicas en las que Althusser se involucró de manera decidida y, de entre ellas, muy especialmente, con la polémica acerca del estatuto teórico del discurso humanista.

Para entender de forma correcta el enfoque con el que Althusser aborda este asunto, resulta indispensable echar, siquiera sea por un momento, la vista atrás. Cuando Marx expone en *El capital* su propósito de, por un lado, «examinar el régimen capitalista de producción» y, por otro, «descubrir la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna», parece hablar como si hubiera una ley natural en la sociedad, como si creyera en una concepción mecanicista del mundo. Sin embargo, Marx no piensa en ninguna suerte de «orden natural», ni asume una visión mecanicista del mundo. Apunta, por el contrario, al hecho de que los individuos que participan en el proceso en la sociedad capitalista no son conscientes del mecanismo profundo de esa sociedad. El proceso económico se presenta como un proceso objetivo, que transcurre más allá de las posibilidades del individuo y que se le aparece *como una ley natural.*

Esto es debido a una característica específica del régimen capitalista de producción: la *opacidad* («si esencia y apariencia coincidieran, no haría falta la ciencia», había escrito Marx). Si en esta sociedad los individuos no consiguen ser inmediatamente conscientes, ello es debido a que la realidad que aparece ante ellos no muestra, al trasluz, el mecanismo profundo de su funcionamiento, sino que, por el contrario, lo distorsiona, lo «fetichiza». Éste es el espacio preciso de actuación de la categoría marxiana de ideología. La ideología procede, a partir de esta realidad, mediante el doble recurso de eternizar lo particular y de generalizar lo universal. Dicho con un lenguaje más simple: la ideología es la instancia que nos hace percibir lo meramente coyuntural como inevitable, lo que nos lleva a afirmar cosas como «esto siempre ha sido así y siempre será así» o similares. Se entiende de este modo que Marx acusase a los economistas políticos como Mill de «presentar a la producción [...] como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión ésta que sirve para introducir subrepticiamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*»[8].

Conviene llamar la atención sobre la dimensión histórica del proceso, sobre el hecho de que las cosas no se plantean de la misma manera en las diferentes épocas. Entre otras razones, porque se ha convertido en un lu-

gar común teórico la asignación a la sobreestructura (por hablar en términos generales) del papel dominante en los modos de producción precapitalista. Se contraponen, de esta forma, la época feudal, en la que la ideología religiosa ocultaría las relaciones de producción, a la época capitalista en la que, al coincidir determinación y dominación, el papel de lo económico resultaría «evidente», como se señalaba hace un momento.

El asunto es doblemente importante porque permite recuperar un tema que ha sido históricamente primordial en el combate ideológico del marxismo. Quienes plantean las cosas de la manera señalada parecen olvidar —o desconocer— la concepción de la cuestión religiosa presentada por el propio Marx. «La miseria religiosa es a la vez *expresión* de la miseria real y *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el ánimo de un mundo sin corazón, el alma de una situación desalmada. Es el opio del pueblo» («La religión popular es crasamente materialista» dirá, años más tarde, Gramsci). Así, pues, la función que desempeña tal ideología es la de atenuar, hacer más soportable, las agresiones *de la naturaleza.* Para Marx la ideología religiosa —forma ideológica dominante bajo el feudalismo— es algo que brota *en los mismos oprimidos,* es la forma en que éstos viven su relación con una naturaleza hostil. Entretanto, las relaciones de producción son absolutamente diáfanas. Por el contrario, bajo el modo capitalista, la ideología oculta las relaciones de producción, que ya no son «evidentes», y el acceso a la comprensión del mecanismo (al «corazón secreto del reloj», como diría Canetti) requiere un trabajo teórico de disipación de las ilusiones de la ideología en cuanto forma en que los hombres tienden a vivir su lugar en lo económico.

Se entenderá nuestra insistencia en dejar claro que un tal procedimiento sólo es posible en una sociedad como la capitalista, que oculta su dispositivo último. En el feudalismo, por ejemplo, la apropiación por parte del señor de la riqueza producida por el siervo tiene lugar de forma completamente transparente. La religión, en ese contexto, no puede ser entendida como una forma de ideología: es el lamento de los oprimidos, no la argucia de los opresores. En el modo de producción capitalista, por el contrario, la forma en la que el empresario, según Marx, se apropia de parte de la riqueza producida por el trabajador, esto es, lo que técnicamente se denomina la extracción de plusvalía, no es algo «evidente» por sí mismo. El acceso a ese concepto de plusvalía requiere un trabajo teórico previo: se ve *gracias* y *a través* de la teoría. (Cosa que, por lo demás, no dejaría de estar conectada con la afirmación de Lenin de que, *espontáneamente* —esto es, a nivel de apariencia— el proletariado sólo alcanza una actitud sindicalista, en el sentido de meramente reivindicativa de sus derechos, pero sin acceder al punto de vista de la totalidad.) Sin dicho traba-

jo, la forma apariencial de comprender la realidad debe ser considerada como falsa consciencia, ya que la realidad está «fetichizada».

Esta rectificación de los viejos términos del debate repercutirá en la forma de abordar el problema del humanismo (que es en el fondo el problema de la cuota de protagonismo que estamos dispuestos a atribuirle a esa conflictiva entidad llamada hombre). Aquel juego de parejas a que se hizo referencia en el epígrafe dedicado a Gramsci nos puede servir de nuevo para entender las diferencias entre enfoques. Frente a una manera tradicional en el marxismo de plantear las relaciones entre esencia y apariencia, esto es, haciéndolas corresponder con ciencia e ideología, lo que se venía a proponer en los párrafos anteriores era hablar, en el lugar de estas dos últimas, de consciencia clarificada y falsa consciencia. El término ideología podría quedar reservado para el plus de deformación inseparable de un modo de producción con contradicciones antagónicas, como es el caso del capitalista.

La rectificación de los términos ofrece varias ventajas, como, por ejemplo, la de permitirnos escapar a la rígida alternativa entre ciencia e ideología, en la que aquélla representaba la única forma políticamente aceptable de apropiación de lo real —cosa esta que, sin duda, podría ser valorada como el más directo atajo al cientificismo—. Tal disyuntiva excluía o enviaba al confuso limbo de la superestructura formas de apropiación espiritual del mundo difícilmente integrables en uno de los dos campos señalados (por ejemplo, el arte) y a las que, por lo demás, Marx no dejó de valorar positivamente en alguno de sus textos más conocidos.

Ahora bien, la anterior cita marxiana a propósito de la coincidencia entre esencia y apariencia evoca directamente, como no habrá dejado de observarse, la dualidad kantiana *fenómeno/nóumeno*, con la que tan bien encaja la pareja ideología/ciencia. Reaparecen así de nuevo los términos planteados en el epígrafe anterior. Marx es consciente del problema gnoseológico clave planteado por Kant, e intenta superarlo tomando pie en Hegel. Con él piensa Marx, en efecto, que «todo el ser está en el fenómeno» frente al incognoscible transmundo kantiano. El conocimiento debe profundizar en la apariencia ya que el fenómeno manifiesta la esencia, es *aparición* de la esencia. La realidad, por utilizar las palabras de Marx en *La Sagrada Familia*, se agota totalmente en los fenómenos y más allá de éstos no existe nada. (Por lo demás, como es sabido, la interpretación del *nóumeno* como incognoscible por ser el falso objeto «absoluto» de las viejas metafísicas racionalistas constituye precisamente uno de los argumentos en la defensa que de Kant han hecho algunos marxistas.) El debate sobre la ideología apunta, pues, un alcance mayor del que un determinado tratamiento le acostumbra a conceder, y permite a la

crítica penetrar en el corazón de la argumentación althusseriana, desde una doble perspectiva.

Por un lado, en un primer momento, el tratamiento racionalista presentado por Althusser que oponía *la* ciencia, entendida como *la* verdad, a *la* ideología, entendida como *el* error, quedaba consagrado en aquella tesis especulativa que definía a la filosofía como «teoría de la práctica teórica»: «La filosofía era la Epistemología y nada más que la Epistemología»[9]. Por otro lado, situados ya en una perspectiva más global, hemos expuesto un planteamiento de la cuestión de la ideología que difícilmente puede ser conciliado con el de Althusser. Si aquél es correcto, la gnoseología marxiana, aún escapando al presunto agnosticismo kantiano, recogería su criticismo, lo cual viene a significar, en definitiva, la aceptación de que el hombre es el centro de la reflexión gnoseológica.

De ahí que Althusser levante, frente a Kant y Hegel, la bandera de Spinoza, como única forma de enfrentarse a toda esa tradición filosófica sustentada sobre el fondo de lo que denomina «la ideología jurídica del Sujeto» y en la que tanto Kant como Hegel se hallarían inmersos. En definitiva, y no sólo por una cuestión terminológica, Althusser no puede aceptar un planteamiento que coloca como categoría central para pensar la ideología a la consciencia y, más allá, al hombre históricamente entendido. En realidad, y por seguir con el mismo lenguaje filosófico tradicional, es toda su gnoseología y su ontología la que se ve sacudida cuando se profundiza críticamente en la concepción althusseriana de la ideología.

Se observará que para poder oponerse de forma tan frontal a las tesis humanistas, Althusser ha necesitado usar de aquella cláusula inicial, la de los dos Marx, que le servía para no tomar en consideración el reproche de que en algunos textos marxianos sí se habla de hombre. El problema para Althusser es que este planteamiento no acaba con todas las objeciones. Hay otra, que probablemente sea la que desde el punto de vista filosófico presente mayor interés, y es la de si está presente o no a lo largo de *la totalidad de la obra marxiana* el concepto de *ser humano,* posibilidad que pondría ciertamente en apuros al planteamiento althusseriano. A todo el mundo le gusta construirse unos enemigos a su medida, y Althusser no es en esto una excepción. Pero hay que advertir que esta otra objeción no se identifica con la pregunta por la existencia de algún tipo de antropología filosófica, si por ello entendemos la descripción de rasgos humanos *independientes de la historia.* En ese caso está claro que Marx no dispone de antropología alguna precisamente porque rechaza su utilidad para conocer el ser del hombre (y en este sentido, por tanto, no habría nada que objetar a las tesis althusserianas). Sin embargo, el rechazo de una antropología filosófica entendida de esta forma no implica que, en el mismo movi-

miento, deba desecharse asimismo la cuestión del ser del hombre —en esto consiste la «grave simplificación» a que acabamos de aludir.

Planteadas así las cosas, cabe oponer a la perspectiva althusseriana (una oposición, por cierto, que valdría igualmente para cualesquiera otras perspectivas antihumanistas) la tesis de la presencia en la obra de Marx del concepto de «esencia humana». Dicho concepto —explícito en los *Manuscritos económico-filosóficos* e implícito en los desarrollos del resto de sus obras— caracteriza al hombre como ser natural, social y consciente. El hombre es en primer lugar un ser natural, biológico, que se distingue del resto de seres de la naturaleza en su específica actividad vital: *el trabajo*. Actividad, en segundo lugar, que no es meramente individual sino que se produce en el marco de una estructura colectiva. Pero, además —y acaso sea éste el aspecto que mejor defina ese ser del hombre— es una actividad consciente. Constituye, según el Marx de *El capital*, la actividad teleológica por excelencia, la que mejor ejemplifica la forma en que los hombres nos proponemos fines.

Por supuesto que esa consciencia no es una consciencia pura, absolutamente clarificada, sino que hay que atender a todas las oscuridades y deformaciones a que hicimos mención. Sin embargo, ninguna de ellas, por más que rebaje o condicione la calidad de la intervención humana en su medio, consigue anular esa faceta constituyente de la esencia humana. La crítica, tanto la teórica como la práctica (tanto el debate de ideas como el combate político), a lo que debe aspirar es precisamente a que los hombres puedan reencontrarse con esa dimensión que les es más propia. Que el hombre tome las riendas de su propio destino —objetivo último del programa marxiano— significa en definitiva que sea capaz de poner su voluntad al servicio de su conciencia.

NOTAS

[1]Probablemente el texto más esclarecedor para valorar de manera adecuada dichos episodios sea el del propio Louis Althusser, *El porvenir es largo*, Barcelona, Ediciones Destino, 1992.

[2] Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, Barcelona, Laia, 1975, p. 17.

[3] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 5ª ed.: 1970.

[4] Louis Althusser, *Para leer «El capital»*, México, Siglo XXI, 5ª ed.: 1972, pp. 165-166.

[5] *Ibídem*, p. 66.

[6] Louis Althusser, *Lenin i la filosofia*, València, Tres i Quatre, 1970 (hay trad. cast. en Ediciones Era, de México).

[7] *Ibídem*, p. 76.

[8] K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858*, vol. 1, México, 2ª ed.: 1972, Siglo XXI, p. 7.

[9] L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975, p. 35.

Capítulo IX
La imaginación dialéctica

La denominada Escuela de Frankfurt tiene su origen en el Instituto de Investigación Social *(Institut für Sozialforschung)*, creado en Alemania en 1923, en los años de la República de Weimar. Aunque el primer director fue Carl Grünberg, un historiador marxista del movimiento obrero, fue su segundo director, Max Horkheimer (1895-1973), quien consiguió agrupar alrededor de su figura a una serie de pensadores, cuyos vínculos con la Escuela fueron de diverso carácter, tanto por el grado de colaboración como por los intereses que les movían. Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) llegará a ser el cabeza de fila, junto a Horkheimer, de la llamada *primera generación*, pese a que no se integró oficialmente hasta 1938, cuando el Instituto se había visto obligado a emigrar a los Estados Unidos (se cerró en 1933, al tomar los nacionalsocialistas el poder). El establecimiento de ramas del Instituto —una en París, otra en Nueva York— permitió la continuación de algunos de los trabajos de investigación[1], a la vez que agregó nuevos colaboradores. Además de los citados, se suelen considerar miembros de la Escuela a Erich Fromm (1900-1980), que se separaría sin embargo paulatinamente del grupo, a Herbert Marcuse (1898-1979), que, incorporado en los años treinta, siendo discípulo de Heidegger, desarrollaría una tarea esencial en la etapa americana, al economista Friedrich Pollock (1894-1970) o a Leo Löwenthal (1900-1993), el último del grupo fundacional en fallecer. Mención especial merece el caso de Walter Benjamin (1892-1940), quien moriría en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial (se suicidó a los cuarenta y ocho años en Port-Bou, en la frontera francoespañola, huyendo de la Gestapo). Tras el final de la guerra, el grupo, dirigido aún por Horkheimer, volvería a restablecer en 1950 el Instituto en Frankfurt, con Adorno como director asociado, aunque alguno de sus miembros —es el caso de Marcuse— permanecería en los Estados Unidos, donde publicarían sus obras más influyentes. Después de la muer-

te de Adorno y Horkheimer, será Jürgen Habermas (1929) el principal representante de la Escuela, con la que cabe relacionar a otros pensadores como Alfred Schmidt o Albrecht Wellmer.

A diferencia de los grupos (por ejemplo, el de Oxford), y a semejanza de algunos autores (como Sartre), las informaciones relativas a las circunstancias en las que tuvo lugar la actividad de la Escuela de Frankfurt proporcionan una primera base para entender el contenido teórico de sus propuestas. O, si se prefiere, a la inversa: el relato de su desarrollo y evolución tiene mucho de espejo a lo largo del camino de las profundas transformaciones históricas que a los miembros del grupo les tocó vivir. Tal vez en el caso de la Escuela de Frankfurt insistir demasiado en la heterogeneidad de sus autores, esto es, en todo lo que les separa, suponga un prurito académico contraproducente cuyo efecto principal sea desdibujar los confines de un grupo que, como tal, marcó el pensamiento emancipador de la segunda postguerra.

Hay datos relevantes. Como que en el primer momento el proyecto del Instituto era el de constituirse en un centro promotor de investigaciones marxistas, en línea con los existentes por la misma época en Budapest (el Instituto de Investigación del Materialismo Histórico, del que Lukács había sido uno de los fundadores) o en Moscú (el Instituto Marx-Engels-Lenin, dirigido por Riazanov). De hecho, el Instituto se funda el mismo año de la publicación de *Historia y conciencia de clase,* de Gyorgy Lukács y de *Marxismo y filosofía,* de Karl Korsch. Hasta 1929, en que Grünberg renunció por enfermedad al cargo de director, las investigaciones del Instituto se decantaron hacia el análisis de la infraestructura socio-económica de la sociedad burguesa[2]. Nada hay en ello de extraño. Estas investigaciones se correspondían bien con las actitudes políticas por aquel entonces de los miembros del Instituto, quienes eran en su mayoría socialistas declarados, «irreconciliables socialdemócratas de izquierdas», por decirlo a la manera de Goran Therborn, aunque relacionados de manera ambigua con el Partido Comunista y sin afiliación orgánica.

Posteriormente, en una etapa que algunos estudiosos han denominado «materialista» y que transcurre entre 1930 y 1937 (ya con Horkheimer de director), el grupo se fue deslizando paulatinamente de la inicial militancia activa a favor del marxismo y del socialismo a una actitud al mismo tiempo más escéptica, ponderada y crítica (por ejemplo, se termina con la indecisión respecto de la naturaleza del socialismo soviético). Este deslizamiento culmina en 1937 con la publicación de lo que para algunos es el verdadero manifiesto fundacional de la Escuela de Frankfurt, el trabajo de Horkheimer «Teoría tradicional y teoría crítica»[3], trabajo que abre la etapa de «teoría crítica», que se prolonga hasta 1940. La tercera y última

etapa del colectivo frankfurtiano como tal es la denominada de la «crítica de la razón instrumental», y alcanza hasta 1945.

Años decisivos, como fácilmente se deja ver, en los que estos intelectuales pasaron del convencimiento, dominante en el ambiente político-cultural de la época, de que la transición al socialismo estaba a la orden del día (así lo había declarado, por poner un ejemplo bien cercano, Grünberg en su alocución inaugural como director del Instituto), a la evidencia incontestable del fracaso de la revolución. No fue un tránsito repentino, provocado, como alguien tal vez pudiera pensar, por el acceso de Hitler al poder. En realidad, de acuerdo con la correcta observación de Martin Jay[4], el hecho de tener que abandonar Alemania no fue para los miembros del Instituto un golpe decisivo. Dejando al margen el dato revelador de que los fondos del Instituto habían sido transferidos a Holanda el mismo año de la toma de posesión de Horkheimer como director, lo cierto es que, como hemos señalado, el establecimiento tras 1933 de diversas ramas del mismo permitió la continuidad en su labor y en cierto modo la permanencia de las viejas expectativas. Fue el desarrollo de la guerra y el hundimiento del fascismo lo que les abrió los ojos a la nueva realidad. Lo que hizo que su optimismo inicial mutara definitivamente en pesimismo.

Como es lógico, el germen de lo que se iba a manifestar estaba presente desde antes. Como en tantas ocasiones a lo largo de la historia, también ahora los filósofos tardaron en registrar para el pensamiento lo que estaba pasando en el mundo. El alejamiento del horizonte revolucionario se había iniciado en realidad en los años veinte. El sueño de la extensión de la revolución en Europa, en la que, además de los mencionados Lukács y Korsch, habían confiado Lenin y Gramsci, había empezado a desvanecerse. Como dijo en su obra cumbre *El principio esperanza* otro gran marxista de esa época, Ernst Bloch, lo que se dio fue una generación incapaz de resolver los cometidos que se había planteado. Aunque las condiciones objetivas existían, aquellos hombres dejaron escapar la ocasión de transformar radicalmente la sociedad. Fueron, pues, los destinados a ser los protagonistas quienes no estuvieron a la altura de su circunstancia. Dicho con la terminología de alguno de los citados, lo que se empezó a extender, especialmente en Alemania, fue un fenómeno de debilitamiento de la conciencia de clase, de pérdida de la subjetividad revolucionaria. Prueba de ello fue lo que alumbró la crisis del 29: no una nueva expectativa de transición al socialismo, sino el puro y duro fascismo y, en particular, la barbarie nazi.

MAX HORKHEIMER

Más allá de las declaraciones e incluso de las concretas actitudes de los filósofos de la Escuela, esta realidad se percibe al trasluz de sus textos teóricos. Tal ocurre en el mencionado trabajo «Teoría tradicional y teoría crítica», donde los desplazamientos y los cambios de énfasis revelan en clave desigualmente especulativa las aceleradas transformaciones a las que nuestros autores están asistiendo. Esto es perceptible ya en los mismos términos utilizados. Horkheimer abandona el de *materialismo,* que era el que había venido apareciendo en los primeros números de la revista del Instituto y propone el de *teoría crítica.* Pretende subrayar con ello más de un aspecto. Ante todo, la conveniencia de marcar distancias respecto a cualesquiera doctrinas existentes, incluyendo el marxismo. En segundo lugar, la necesidad de proponer una reforma radical, y no meramente parcial, de la civilización. Por último, la idea de que el análisis de la sociedad existente es en sí un elemento de esa sociedad, una forma de autoconciencia.

Es evidente que, por más rupturista que sea el ánimo del autor, en esta propuesta operan con claridad supuestos de la filosofía social de siempre y, en particular, de Marx y Hegel. Esto no debe extrañar: son los frutos de la recuperación de la instancia práctico-filosófica llevada a cabo por Lukács[5] y Korsch. Lo que importa es la administración que de esa herencia llevan a cabo Horkheimer y, más allá, todo el grupo de Frankfurt. Y en este punto hay que decir que lo que aparece en «Teoría tradicional...» es la percepción de que las formas de dominación y de manipulación de la conciencia características de las nuevas fases del desarrollo capitalista han variado y requieren una respuesta teórica acorde a esas variaciones. La teoría marxista clásica precisa de una reformulación vigorosa, que no se conforme con los viejos esquemas, fuertemente economicistas (por ejemplo, en la centralidad atribuida a la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción), y entre de lleno en el ámbito de la discusión epistemológico-gnoseológica.

El primer movimiento habrá de consistir en desvelar los supuestos ideológicos de la teoría tradicional. Por tal entiende Horkheimer esa concepción de la teoría que ha servido como un ideal regulador para las ciencias naturales, a saber, un conjunto de proposiciones sobre un campo de objetos, unidas entre sí de tal modo que de algunas de ellas pueden ser inferidas las demás. La meta de la teoría tradicional en general parece ser ese «sistema universal de la ciencia» de que se hablaba en el *Discurso del método.* Sistema que ya no se restringe a un ámbito especial de objetos, sino que comprende a todo objeto posible. Lo de menos es si esos principios ge-

nerales, interiormente consistentes, que describían el mundo eran generados deductivamente (como en la teoría cartesiana), inductivamente (como en la obra de John Stuart Mill y en el neopositivismo), o fenomenológicamente. No pasa por ahí la diferencia. También Husserl (cuyo pensamiento conocía bien Horkheimer por haber seguido sus lecciones en Friburgo) participaba de esta concepción cuando definía la teoría como «el sistema cerrado de proposiciones de una ciencia», y la ciencia como «un encadenamiento sistemático de proposiciones bajo la forma de una deducción sistemáticamente unitaria», y también como «cierto universo de proposiciones que surgen de la actividad teórica y en cuyo orden sistemático alcanza su determinación un cierto universo de objetos»[6].

Horkheimer no le niega, en términos generales, a esta teoría su valor de conocimiento. El modelo tradicional de ciencia posee una validez indiscutible: «Los progresos técnicos de la época burguesa son inseparables de esta función de cultivo de la ciencia»[7]. Pero este reconocimiento tiene algo de caramelo envenenado: está hecho en unos términos que anticipan la conclusión. Los hipotéticos méritos de aquel modelo son planteados en clave de determinación histórica[8]. Por consiguiente, el carácter presuntamente neutral de la teoría tradicional no pasaba de ser, en el mejor de los casos, un espejismo o, en el peor, una modalidad de falsa consciencia. No hay lugar al margen de los procesos sociales. Horkheimer se da cuenta de que su propuesta también puede ser objeto de este mismo reproche, pero no le importa. Frente a los axiomas de la teoría tradicional, que definen conceptos generales, dentro de los cuales pueden imaginarse toda clase de hechos que se definan en el campo, la teoría crítica de la sociedad «tiene como objetivo a los hombres como causantes de todas sus formas de vida». Las objetivaciones existentes de la actividad humana las compara siempre con las posibilidades inherentes al hombre.

Horkheimer está haciendo suya consecuentemente —esto es, como criterio para diferenciar ambos tipos de teoría— aquella idea de que el análisis de la sociedad existente es en sí un elemento de esa sociedad, una forma de autoconciencia. La idea sirve ahora para afirmar esto: la línea de demarcación entre teoría tradicional y teoría crítica pasa por la diferente relación que cada una de ellas mantiene con el proceso de reproducción social. Antes que de ninguna otra forma, la teoría tradicional contribuye al proceso de reproducción a base de no cuestionarlo, es decir, a base de considerar que no es competencia del teórico entrar a debatir la naturaleza de dicho proceso. Lo que se acostumbra a denominar la función social de la ciencia es considerada aquí como un dato externo a la propia teoría, la cual se ve a sí misma como aséptica respecto de los sujetos que la formulan. Pero esta autopercepción es contradictoria por imposible. El neutra-

lismo no es neutral. Guardar silencio respecto al sistema de relaciones sociales en que la teoría se produce es una forma de aceptarlo.

Denunciar esto es, por así decir, la posibilidad más propia de la teoría crítica, que se sabe —y se asume— histórica. Ella se piensa como un elemento más del proceso revolucionario, y desde esa condición señala en qué forma la teoría tradicional está determinada a servir el proceso de reproducción social por ser efecto de ese mismo orden social al que sirve. A diferencia de los planteamientos sociologistas de antaño, en general groseramente descalificadores, el de Horkheimer no permanece extramuros del discurso criticado, sino que penetra en el detalle de su estructura. Y de esta forma, va señalando la correspondencia existente entre los diferentes rasgos de la teoría y la realidad social. La pretensión de universalidad de la teoría, por ejemplo, se ha tornado equívoca en la medida en que responde únicamente a la particular función y posición de los científicos dentro del sistema (Horkheimer no cree estar exagerando al afirmar esto: incluso la «relación entre hipótesis y hechos se lleva a cabo no en el cerebro del investigador sino en la industria»[9]). Algo parecido cabría sostener de lo que la teoría tradicional considera datos de hecho: mientras que ésta los asimila a un *lo dado* incuestionable, la teoría crítica los ve como productos de una determinada situación social[10], y así sucesivamente.

Quiere decirse con esto que los teóricos tradicionales —por ejemplo, los sociólogos burgueses— se encuentran ya desde el principio operando en el seno de una estructura discursiva que objetivamente (por tanto, más allá de las intenciones y opiniones particulares de cada uno) desarrolla una determinada función social. Es, pues, una limitación de fondo la que le impide al científico percibir el modo en que su discurso refleja las condiciones en las que ha nacido, impotencia que a menudo se expresa a través de un comportamiento esquizofrénico: como ciudadano y como científico[11]. La razón científica es una razón instrumental, orientada a la operatividad, a la eficacia de intervención en una sociedad fraccionada. Lo que para las ciencias especializadas como la sociología o la economía son simples disfunciones o, a la inversa, fenómenos estructurales inamovibles, es precisamente lo que la teoría crítica considera que debe ser denunciado[12].

Si la teoría tradicional se detiene ahí, si es ciega para percibir su propia condición instrumental, es porque carece de la herramienta categorial que sí permite en cambio a la teoría crítica emprender el camino de la autoconciencia, a saber, la categoría de totalidad. Gracias a ella el filósofo puede inscribir los fenómenos de la realidad en que le ha tocado vivir en el marco global en el que devienen inteligibles. Pero esa inscripción no produce únicamente resultados de conocimiento. El camino de la autoconciencia es también el de la lucha contra todas las formas de cosifica-

ción, de alienación y de sumisión. Es claro que Horkheimer no ha renunciado ni al *pathos* crítico ni al marco teórico global heredados del marxismo. Precisamente porque determinadas contradicciones —por ejemplo, las que dividen al concepto de hombre en la actualidad entre sujeto y objeto— ni son naturales ni se pueden entender aislándolas de la realidad en la que surgen, su superación implica la transformación de las condiciones materiales que las han hecho posibles.

El tema de las relaciones que mantiene la teoría crítica (o sus intelectuales) con el proletariado y las fuerzas progresistas no es, por tanto, un tema exterior, sobrevenido, a lo que se está planteando, sino que, por el contrario, surge de su misma entraña. Hay que situarse fuera de los dualismos característicos de la teoría tradicional para no malinterpretar (por ejemplo, en clave de voluntarismo) las afirmaciones de Horkheimer. Como aquella en la que define al teórico crítico como «el teórico a quien sólo importa acelerar un desarrollo que conduce a una sociedad sin explotación»[13], o aquella otra en la que, comentando el futuro de la teoría en la realización revolucionaria, señala que «el esfuerzo del sociólogo por alcanzar predicciones exactas se transforma en esfuerzo político para la realización de una sociedad racional»[14]. Cuando actúa así, el teórico crítico no está dejando de ejercer de tal, sino que lo está haciendo de la forma más ajustada. Porque el compromiso de transformación de las relaciones sociales es parte integrante de la teoría crítica.

Podríamos decir que estas últimas consideraciones representan el efecto final de aquella pretensión de la teoría crítica —señalada al principio y reiterada después— de ser autoconocimiento de la humanidad. Ahora cabría añadir que esta pretensión opera a modo de horizonte, de criterio indicador para el desarrollo de la teoría, lo que significa que ayuda a plantear los problemas en el territorio adecuado, no que dispone de la receta mágica para resolverlos todos. Esperar de la teoría crítica una sistematización alternativa o suponer que aumentará el caudal de conocimientos en relación con la teoría tradicional es reclamarle unos rendimientos equivocados. Las únicas propiedades de la teoría crítica son una actitud política y un lugar en la historia de la filosofía («la teoría crítica no cuenta con ningún precedente específico, aparte del interés inherente a la supresión de la dominación de clase»[15]).

Lo que sí se le puede exigir es que ayude a obtener aquello que manifiesta perseguir. Porque si el compromiso en la transformación de las relaciones sociales es parte integrante de la teoría, si lo que a ésta verdaderamente le importa es que el hombre se convierta en auténtico sujeto de su propio destino, eso significa que dicha teoría no puede limitarse a ser una mera crítica de lo existente, sino que debe por lo menos señalar las lí-

neas mayores que apuntan hacia el proclamado horizonte de la emancipación. Debe mostrar ella misma cómo se hace práctica su crítica. A esta exigencia Horkheimer todavía responde marxianamente en «Teoría tradicional y teoría crítica», manteniendo que la teoría se hace fuerza real cuando se convierte en autoconciencia de los sujetos que producen el cambio social. La respuesta es coherente, pero la coherencia no es incompatible con la fragilidad. Porque, como el propio Horkheimer había empezado a constatar, la principal dificultad de la teoría crítica es hacer emerger, sacar a la superficie de la realidad, ese sujeto revolucionario en cuya existencia dice confiar.

Aunque tal vez la pregunta pertinente debiera ser otra. Algo así como «pero, realmente, ¿podemos confiar en dicha existencia?». Cuando los acontecimientos que se están produciendo en ese momento en el mundo son el giro totalitario en la Unión Soviética, el fracaso de las esperadas revoluciones en la Europa occidental y una mayor capacidad de integración del proletariado por parte del sistema capitalista, se hace difícil ver en qué mecanismo necesario del proceso se anclaría esa supuesta subjetividad transformadora. Porque no basta con enfatizar el momento político, con convocar a los individuos a la acción. Máxime cuando ese mismo individuo, como señala Horkheimer en su trabajo, se encuentra seriamente amenazado: «En el modo de producción económico burgués la actividad de la sociedad es ciega y concreta, y la del individuo es abstracta y consciente»[16].

Aquella armonía entre individuo y sociedad, tan característica del mundo clásico, por la que el ser del individuo se hacía pasar por su pertenencia a la comunidad, mutó con la Modernidad en tensión entre ambos polos. Hoy, en la fase del capitalismo monopolista, con la burocratización y centralización del proceso económico y social, acaso a lo que estemos asistiendo sea a un auténtico proceso de liquidación del individuo por parte de la sociedad, y a su sustitución por un pseudoindividuo estándar, modelado por la planificación, por los grandes medios de comunicación de masas y demás aparatos homogeneizadores. Nada tiene de extraño que en su etapa americana el Instituto se centrara crecientemente en los análisis de la industria cultural y en la crítica de la cultura de masas: creían que ése era el escenario estratégico donde se estaba librando la batalla decisiva de la lucha de clases actual. De la misma manera que la confianza marcusiana en que los estudiantes progresistas de los años sesenta pudieran constituir el germen de un nuevo sujeto revolucionario debe entenderse bajo esta luz: les estaba atribuyendo una conciencia capaz de resistir los embates manipuladores del poder. Pero también esa expectativa, como sabemos, fracasó. Por eso no basta con apelar a la sub-

jetividad transformadora, porque no está claro quién es —si lo hay— el receptor de la apelación.

THEODOR W. ADORNO

La sospecha se va a hacer tema en los trabajos posteriores, tanto de Horkheimer como de otros miembros de la Escuela. El tema se puede plantear de forma expresa y directa o de manera más oblicua y especulativa. Esto último es lo que sucede en la obra de Adorno *Dialéctica negativa*, que puede ser considerada como el desarrollo del programa frankfurtiano hasta las últimas consecuencias que el autor es capaz de pensar. Él también cree, como Horkheimer, que el pensamiento debe esforzarse por ser la adecuada autoconciencia de la época. Se da cuenta, con Benjamin, que ya no procede perseverar en las quiméricas fábulas de un estado ideal en el que se hubieran solventado las contradicciones, sino que de lo que se trata es de acentuar los momentos de la no-identidad, hurgar en lo que todavía no es, en todo aquello, en suma, que nos permite examinar con distancia —y con recelo— lo existente. Comparte, en fin, con Marcuse el sentimiento de que hemos de ser capaces de encontrar otras razones para la esperanza.

Sólo que en su caso la tarea de pensar adopta un signo específico, intenta remontarse hasta las fuentes del todo, reconocer los dispositivos originarios, los mecanismos fundacionales que nos permitan entender lo que ahora hay como un efecto. De ahí el peligro de calificar sumariamente la actitud de Adorno como pesimista. Puede dar a entender que su propuesta se sustancia en una valoración poco entusiasta de las posibilidades actuales de transformación social, cuando lo que realmente representa es una reflexión, de enorme calado especulativo, acerca de los avatares de nuestra Modernidad. Porque sin esa perspectiva más global apenas nada de lo que está ocurriendo resulta inteligible. De poco sirve constatar que el hombre occidental se encontraba, en el momento de la reflexión adorniana, acorralado entre la tecnocracia del capitalismo organizado y la burocracia estatalista de los países del Este, si no somos capaces de ver lo que tiene esta situación de resultado de un proceso.

Resultado que Adorno sintetiza así: «Lo que la libertad ha producido se convierte en negación de la libertad»[17]. El proyecto liberal burgués, que permitió superar el absolutismo y los restos feudales, ha resultado ser «equivalente a libertad de desarrollo del poder económico». No nos ha hecho más libres, sino menos (como tampoco nos ha hecho más iguales, o más fraternos). Sería un error interpretar esta situación como una mera

contingencia histórica, como un azar desafortunado. Como la simple aplicación torcida de unos principios en sí mismos inobjetables. Adorno muestra en *Dialéctica negativa* hasta qué punto estamos ante las consecuencias del error denunciado en *Dialéctica de la Ilustración:* el racionalismo ilustrado, en lugar de intentar comprender el mundo de la naturaleza, se empeñó en dominarlo, reproduciendo así la ley natural del más fuerte, adoptando hacia los objetos «la misma actitud que el dictador adopta hacia los hombres»[18]. Creía que de esta manera el hombre se afirmaría a sí mismo, legitimaría su poder y su libertad. No se daba cuenta de la trampa en la que, al pensar esto, estaba cayendo.

Porque para dominar la naturaleza el hombre debe dominarse a sí mismo, reprimir lo que en él hay de naturaleza. Ello le exige desarrollar esa «segunda naturaleza» que es la sociedad, con su división del trabajo, su desigualdad interna, su jerarquía, y toda una serie de determinaciones que comportan la disolución de la individualidad en la racionalidad económica, la voluntad general, la universalidad de la ley. Con lo que resulta que el objetivo inicial de dominar la naturaleza y el que éste implica de dominar su propia subjetividad acaban arrojando al hombre en brazos de la mencionada segunda naturaleza, convirtiéndole en un esclavo inconsciente de ella, que, por añadidura, vive su negación como el cumplimiento más ajustado de la moralidad y la legalidad.

El dominio de la naturaleza lleva, pues, a lo que Adorno y Horkheimer denominan la dialéctica del racionalismo. El ejemplo de Ulises les sirve a los autores para ilustrar esta idea[19]: la astucia del hombre para vencer en su combate con las fuerzas naturales consiste en la renuncia a todo aquello que más le importa. Finalmente acaba transformado en un ser *aplicado* a su objeto: en un simple medio del dominio que ejerce. Si triunfar es alcanzar los objetivos propuestos, habría que decir que en este proceso el individuo triunfa cuando se anula, o, tal vez mejor, cuando asume como necesario el vaciado de la propia identidad, cuando acepta prescindir de todas sus determinaciones concretas hasta quedar reducido a la condición de mera abstracción.

¿Quién triunfa, entonces, realmente? En cierto sentido (el no antropomorfizante) está claro: la naturaleza. La liquidación de la particularidad individual se deja interpretar como la revancha que aquélla se toma sobre su dominador: «El dominio mundial sobre la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto»[20]. Al suprimir su particularidad, su naturaleza humana, el sujeto pensante queda reducido a puro *cogito,* el trabajador a mera mano de obra, el ciudadano a la persona abstracta de la filosofía del derecho, y así sucesivamente. Reducciones todas ellas correlativas a las efectuadas en sus objetos respectivos. Sujeto y objeto se hallan reducidos a la

nada o, más precisamente, a simples conceptos. «El Yo abstracto [...] sólo tiene frente a sí un material abstracto cuya única cualidad consiste en ser sustrato de tal posesión»[21]. Sea cual sea el ámbito al que nos refiramos, el mal puede ser ligado al principio del dominio.

No hay nada, pues, en este planteamiento, de coyuntural o contingente. Hay una reflexión que, de tan radical como es, a alguien podría parecerle casi prepolítica —aunque al final sea la más genuinamente política—. Hubo un instante en que el pensamiento tomó el camino equivocado, en que optó por desdeñar el momento mimético del arte —que intenta comprender las cosas adaptándose a ellas— y se decantó por la sumisión de lo existente. El racionalismo no ha sabido escapar de ese error fundacional. Más aún, no ha hecho otra cosa que perseverar en él, que profundizar en su propia mitología. Lo cual, por otra parte, es perfectamente lógico: el ideal de dominación de la naturaleza parece haber llegado a su apoteosis en el mundo actual, en que todos los procesos sociales resultan subsumibles bajo el rótulo único de la globalización.

Adorno no se conforma con poner en relación las formas de pensamiento con una particular estructura económica: las conecta con una determinada relación hombre-naturaleza. No renuncia a lo primero, por supuesto, pero lo integra en lo segundo. Así, cuando denuncia que la sociedad de mercado, marcada por la división del trabajo, ha dado origen a determinadas filosofías, subraya que lo que convierte a estas últimas en ideológicas —en superestructura o falsa consciencia, no importa ahora este matiz— es el hecho de que ayudan a perfeccionar el sistema de dominio, sea justificándolo, sea enmascarándolo. A los ojos de Adorno, Hegel representa claramente esta actitud. Su propuesta persigue en el fondo convencer al individuo de la sociedad burguesa de que debe identificarse con la segunda naturaleza a la que se debió plegar para lograr dominar a la primera. El sujeto particular debe subordinarse a la razón de Estado, superior en el ámbito gnoseológico.

La propuesta hegeliana traduce a código filosófico la situación real en la sociedad de mercado, lo que equivale a decir en esa particular forma histórica adoptada en la época moderna por el sistema del dominio. Más allá de que lo que Hegel presenta como principio de Razón se revele idéntico con el dominio universal, Adorno señala en qué forma el sistema hegeliano es un producto de una concreta configuración social. Su idea de totalidad, en cuyo marco se reconcilian todas las contradicciones, es un trasunto del mercado, en el que es posible el intercambio de objetos cualitativamente distintos. Pero convertir en equivalentes objetos inconmensurables equivale a eliminar las diferencias cualitativas y con ello todo lo que es particular. La invitación a identificarse con la totalidad es falaz —por

formal—, en la medida que tiene como requisito previo la propia disolución. Lo que vale para el ciudadano respecto al Estado, vale también para el trabajador respecto a la empresa o para el militante respecto al partido: cuando se les reclama que se identifiquen con la instancia superior, lo que en realidad se les está pidiendo es que retiren del camino el obstáculo de su identidad. Que dejen de ser ellos mismos, dicho de una manera un punto esencialista. Adorno diría: la particularidad hegeliana no consigue la reconciliación.

Pero precisamente porque la crítica adorniana lo es a cualquier forma de dominio, y no a un modo de producción específico o a una concreta formación social, su reflexión no va a finalizar en Hegel. También Marx y Engels serán sometidos a examen, y la confrontación con ellos permitirá precisar algo más el perfil de la propuesta de Adorno. Una primera diferencia, por lo pronto, ya ha sido prácticamente señalada: lo más importante para nuestro autor no es el dominio de clase, como pensaban aquéllos, sino el dominio en cuanto tal. La segunda no es difícil de ver: frente a Marx y Engels (y en parte frente a Horkheimer), Adorno se cuestiona la idea de totalidad histórica, por lo menos en la medida en que dicha totalidad tiene como argamasa cohesionadora alguna variedad de necesidad económica. Y no ya sólo por el principio general de que cuando se plantean unas premisas limitadas, la alternativa está condenada a resultar insuficiente (el dominio puede sobrevivir en una economía planificada, como la que proponían Marx y Engels), sino por alguna de las razones que utilizó contra Hegel: también la totalidad revolucionaria puede sacrificar las partes y los individuos.

No es forzoso que así sea, por supuesto. La esperanza de reconciliación presentada por Marx no es del todo equivalente a la de Hegel. Ambos comparten el mito racionalista de la necesidad histórica, pero, a diferencia del autor de la *Fenomenología*, Marx no le cierra el paso a la idea de una voluntad autónoma de los hombres (a eso que los frankfurtianos habían llamado el momento político), ni clausura la posibilidad de que pueda fundarse toda otra relación con la naturaleza y de los hombres entre sí. Con otras palabras, la reconciliación marxiana no es algo seguro. Es sólo posible. El matiz convierte la propuesta en legítima pero no en verosímil. La hace depender de las condiciones materiales en tiempos de derrota.

Lo que se dijo antes sobre el dudoso destinatario del mensaje transformador recupera ahora todo su interés. En los años de *Dialéctica negativa* (1966) se ha confirmado lo que a finales de los treinta era sólo un temor. Subsiste el discurso, pero no el agente histórico en disposición de llevarlo a cabo. La enorme capacidad de integración que ha demostrado el capitalismo organizado ha terminado neutralizando a las clases revoluciona-

rias dispuestas a llevar a cabo la utopía. Pero, al lado de eso, el fracaso de la revolución debe ser pensado a la luz de sus propios errores. El individuo ha sido aplastado por el mercado y por el Estado. La idea de totalidad ha adoptado diversos rostros, pero ha generado un único efecto. Recuperar el impulso transformador pasa entonces por tomar una inequívoca distancia respecto a los pilares teóricos sobre los que se sostiene cualquier sistema totalitario (y el capitalista, a su manera, también lo es), a saber, el principio del dominio y su homólogo cognoscitivo, el principio de identidad entre sujeto y objeto.

Sobre este telón de fondo se debe interpretar la propuesta crítica de Adorno. Su afirmación de que «la dialéctica es la conciencia rigurosa de la no-identidad», su énfasis —tan benjaminiano, por otra parte— en que la verdad reside en esas lagunas del sistema que permiten vislumbrar un mundo *otro,* en esa realidad reconciliada que se deja percibir a través de los sufrimientos, o su permanente rechazo a pensar la utopía en clave de afirmación, tienen que ver con lo mismo, con el temor a reincidir en un proyecto totalizador bajo el que se perpetuara el ideal de dominio. De ahí su insistencia en la negatividad de la utopía o su aceptación de que la filosofía crítica ya no tiene grupo social al que ser atribuida. No podía ser de otra manera, desde el momento en que se ha diagnosticado que el sistema social es falso en su totalidad («la totalidad es el engaño»).

Pero si no hay fuerza social transformadora con la que identificarse, esto significa que la crítica ha de ser extramuros de la sociedad. Adorno no ve ninguna posibilidad de cambiar la realidad de manera inmanente, desde dentro. El pensador dialéctico debe situarse fuera de la (falsa) totalidad. ¿Qué responder entonces al reproche de que su pensamiento no servirá para nada? Que es un reproche viciado, obviamente. Porque la utilidad que se está reclamando de la filosofía es la utilidad del dominio (la que se esfuerza por cumplir el formalismo lógico, por ejemplo, o en la que incurriría una dialéctica transformada en ciencia positiva). Lo verdaderamente valioso no adquiere su valor de ningún fin *para el que sirva,* sino que es un fin en sí. Adorno no esconde su idea de la filosofía a este respecto: «aunque una filosofía no sirva para nada, no por ello debemos arrinconarla». Es más: «porque no sirve para nada, por eso no está aún caduca la filosofía»[22].

Si la utopía es aquello que no es, el filósofo crítico es el representante de quienes no existen, esto es, de quienes ya no son y de aquellos a quienes no se les deja ser. Los primeros son los evocados por la cita benjaminiana con la que se cierra *El hombre unidimensional:* «Sólo por amor a los desesperados mantenemos la esperanza». Los que han dejado escrito con su dolor el testimonio indeleble de su resistencia a la totalidad. Los segun-

dos son los miembros de una humanidad reconciliada y libre de dominio que todavía no tiene lugar. Ni es fácil que lo tenga, por supuesto. Ese mundo *otro* de una humanidad reconciliada, liberada del principio del dominio, es lo opuesto a la sociedad capitalista. No cabe hablar, por tanto, ni siquiera de que lo nuevo esté en germen en la realidad actual. «Lo que sería distinto, todavía no es», escribe Adorno en *Dialéctica negativa*[23]. Pero, a pesar de todas las dificultades, la utopía debe ser defendida.

La utopía defendida por la dialéctica negativa es una utopía histórica, no una utopía trascendental. Una utopía que no renuncia a su realización, por más que conozca las dificultades de la hora presente. Sin *brazo ejecutor* para su sueño, el filósofo crítico deambula por el desordenado paisaje de lo real en busca de los indicios de lo nuevo. Anhela superar la totalidad social, pero sólo puede concebir su utopía negativa a partir de lo existente. Lo que hay es la bisagra —y el límite— de lo pensable. De un lado, su debilidad anuncia la posibilidad de otra cosa («sólo cuando lo existente puede ser cambiado, lo que existe deja de serlo todo») y, de otro, permite ponerle rostro a la esperanza («toda felicidad es un fragmento de la felicidad total que se cierra a los hombres y ellos se prohíben»).

No hay contradicción entre estas últimas afirmaciones y el rechazo anterior a la crítica inmanente. Adorno se da cuenta del conflicto que supone aceptar que su propia propuesta es un hecho social (aspira a ser correcta autoconciencia de la humanidad actual) y al mismo tiempo erigirse en el abanderado de su negación. Pero el conflicto ha de resolverse en el seno del mundo: Adorno es un materialista que no acepta más trascendencia que la de la historia. Lo que ocurre es que su ubicación en esa realidad resulta ciertamente peculiar. El filósofo permanece exiliado en el interior de la totalidad que le resulta extraña. Esto es un conflicto, pero no una contradicción. Porque de esa cosa *otra* que aquél busca, y que no existe plenamente en un mundo organizado sin y contra la filosofía, encuentra indicios, residuos que se resisten a ser aplastados por la maquinaria identificadora de la totalidad. Ése es el valor de los individuos, su auténtica función: la ausencia de funcionalidad.

Desde el pico más alto de la abstracción podemos intentar regresar a la realidad de nuestras sociedades capitalistas más desarrolladas. «El proceso que ha llevado hacia el despliegue de la independencia del individuo, función dentro de la sociedad de mercado, termina con su liquidación en la integración.» Efectivamente, el capitalismo monopolista ya no necesita de la autonomía individual, ni siquiera en el lado de la clase dominante. También el viejo empresario liberal —audaz, imaginativo, emprendedor...— se ha convertido en un figura anacrónica para una sociedad cuya economía desarrolla poderosos mecanismos de autorregulación. Como

dijera Wright Mills, la elite del poder ha sido ascendida y puesta en lugar del capital, con el objeto de que esa burocratización y centralización garantice el control de las crisis.

Han ido desapareciendo las condiciones materiales que hacían posible a los individuos. La omnipresencia de la tecnocracia ha generado una especie de irresponsable infantilismo, de debilidad del yo, que los hombres de la sociedad manipulada intentan remediar mediante su rígida identificación con poderosas colectividades. Pocas tesis parecen estar más a la orden del día que éstas. Se ha convertido en un tedioso lugar común la afirmación de que vivimos en una época de crisis de los grandes relatos, las grandes concepciones del mundo, las grandes ideologías, y, sin embargo, el tópico suele omitir el dato de la extraordinaria pujanza de discursos tan enérgicamente homogeneizadores como el nacionalista identitario o el fundamentalista religioso, a cuya medida parece pensado este fragmento de Adorno: «El yo debe difuminarse a sí mismo para comulgar con el estado de gracia de la colectividad [...] La sensación de una nueva seguridad se logra mediante el sacrificio del pensamiento autónomo»[24].

Frente a esto, Adorno resalta la importancia de la voluntad de autonomía de todo individuo crítico. La crítica sólo es posible mediante la tenaz resistencia del individuo a la ideología, sea ésta del tipo que sea. No es aceptable, por tanto, el reproche de individualismo que en alguna ocasión se le ha dirigido a Adorno y, en todo caso, no es correcto equiparar su afirmación de lo individual con el individualismo narcisista promovido por los aparatos publicísticos de la sociedad de consumo. Este otro es el producto final de un proceso de individuación formal extrema que vacía al individuo de su contenido moral y social. No debiera mover a engaño el hecho de que en la época de la total cosificación, la retórica individualista (exaltadora de la originalidad, de la personalidad, etcétera) se haya convertido en la ideología de las mayores ventas.

Pero no hay posibilidad de error, ni de confusión: de sobra sabemos que esos individuos débiles, maleables, son los destinatarios privilegiados de los cambiantes mensajes del consumo (de la terminal del aparato productivo, en definitiva). No ofrecen resistencia alguna a las indicaciones exteriores. Aceptan hoy acríticamente los erráticos cambios de la moda (¿a alguien se le ocurre pedir explicaciones por lo que *se llevará* la temporada próxima?), con la misma docilidad con que Adorno pudo comprobar en su momento que se dejaban encuadrar en las organizaciones totalitarias. Los individuos narcisistas que sólo reconocen sus intereses personales son los primeros en capitular ante la manipulación ideológica y el terror. Carecen de las armas —por ejemplo, de los valores transindividuales— con las que podrían defenderse del asalto uniformizador de las organiza-

ciones totalitarias. No ejemplifican un espacio de resistencia, sino la materia prima de la totalidad.

El individuo de Adorno es, con toda claridad, otra cosa. Es un individuo concreto, no un individuo abstracto, como el que vimos que aparecía indistintamente tanto en los discursos que omiten su componente social como en los que lo intentan disolver en él. Esa condición de particularidad irreductible le convierte en el último defensor posible de lo que aún no es, en la trinchera final más allá de la cual sólo hay indiferenciación, reconciliación y muerte. Y si no se quiere utilizar los tonos de la derrota, sino los de la batalla, se puede decir esto mismo en la forma en que lo ha hecho Giddens, para quien lo más característico del tiempo en que vivimos es precisamente el hecho de que la misma experiencia privada de tener una identidad personal que descubrir, un destino personal que cumplir, se ha convertido en una fuerza política de grandes proporciones[25].

Difícil, ciertamente, ir más allá de estos planteamientos sin introducir algún registro nuevo. Algunos epígonos de la Escuela de Frankfurt, acaso cohibidos por la autoridad reverencial de los maestros (o tal vez no del todo disgustados por el desenlace, dicho sea con un poco de maldad), han quedado encallados en las aporías de la emancipación y se han dedicado a desplazar aquel discurso hacia los ámbitos de la estética y de la religión. El anhelo de emancipación ha devenido promesa de redención y el discurso religioso ha proseguido a partir del punto en que la razón crítica había dicho la última palabra. El problema de esta actitud es que no permite desarrollar la teoría, sino que se dedica a legitimar su clausura. Refiriéndose a la célebre afirmación wittgensteiniana —y en oposición a ella— «acerca de lo que no se puede hablar, lo mejor es callar», Adorno asignó a la filosofía la tarea de decir lo indecible, de decir algo acerca de lo que no se puede hablar, entre otras razones porque no se le ha permitido acceder al ser ni siquiera en el lenguaje.

JÜRGEN HABERMAS

Lo que hace que Jürgen Habermas pueda ser considerado de pleno derecho el último gran representante de la Escuela de Frankfurt —y no un mero epígono, o un simple exégeta— es el hecho de que se proponga enriquecer el diseño inicial de aquélla con preocupaciones surgidas en el debate filosófico posterior. En concreto, su sensibilidad hacia las cuestiones epistemológicas le ha permitido una reformulación de los motivos originarios de la teoría crítica en unos términos que pretenden ser superadores de las aporías mencionadas. Se ha interesado por las orientacio-

nes que él mismo ha denominado científico-analíticas, así como por la hermenéutica. Pero, sobre todo, ha dado entrada en su esquema a esos discursos, asimismo de inspiración analítica, que se han planteado la dimensión pragmática del lenguaje. Esta atención a la comunidad de los que se sirven del lenguaje para comunicarse ha sido utilizada por Habermas a modo de particular *giro lingüístico* para intentar fundamentar una nueva idea de racionalidad y de los procesos de racionalización que permita hacer pensable la superación de esos límites que sus predecesores habían tendido a considerar irrebasables.

Habermas, efectivamente, parte de los análisis de los primeros frankfurtianos acerca del modelo de razón dominante en el capitalismo desarrollado para intentar llevarlos más allá. Se hizo una rápida referencia a la condición de instrumental de dicha razón, referencia que resulta ahora forzoso retomar. Como es sabido, Max Weber había distinguido en *Economía y sociedad* cuatro tipos de racionalidad: la racionalidad teleológica, que es aquella que se preocupa por escoger los medios idóneos para alcanzar un fin previamente establecido, sin entrar a valorar ese fin, la racionalidad valorativa, o racionalidad de los fines, que es la que intenta dilucidar el valor de éstos, la racionalidad afectiva, dominada por afectos y estados sentimentales y, por último, la racionalidad tradicional, determinada por las costumbres. De acuerdo con esta tipificación, asumida por Adorno y Horkheimer, el modelo de racionalidad que habría presidido el desarrollo occidental habría sido el modelo teleológico —instrumental, en definitiva—. Así parece ser, desde luego. La primacía alcanzada por ese modelo ha sido tal que ha terminado por funcionar como sinónimo de racionalidad sin más, como vemos que acostumbra a ocurrir en amplios sectores de la vida pública, donde constantemente se utiliza la palabra «racionalizar» como sinónimo de aplicar los medios más adecuados a los fines que se persiguen.

Habermas, que también reconoce la validez de los análisis weberianos (no sólo en lo que respecta a esta tipificación, sino también en lo que hace a las consecuencias futuras del triunfo de la racionalidad instrumental[26]), se distancia del anuncio del eclipse de la razón en nuestro tiempo, anuncio efectuado en diversos momentos de sus respectivas obras tanto por Adorno como por Horkheimer. A diferencia de ellos, Habermas no cree que la tarea por desarrollar sea la de proponer alternativas a esa racionalidad científico-técnica. Su propósito es más bien el de elaborar una noción más amplia de racionalidad, en la que tenga cabida, como un momento necesario pero en ningún caso suficiente, la voluntad del hombre por controlar el mundo objetivado. No es ésta una diferencia de matiz, sino de fondo. Tiene que ver con el modo en que se sitúan frente al ideal

de la Ilustración. Sus predecesores creyeron que la crítica radical de la razón debe plantearse en nombre de alguna dimensión excluida (del *otro*) de la razón: Habermas cree que de lo que se trata es de continuar el programa ilustrado por otros medios. Para él el proyecto de la modernidad, la esperanza de los pensadores ilustrados de que existe una conexión necesaria y fuerte entre el crecimiento de la ciencia, la racionalidad y la libertad humana universal, es una empresa práctica que no ha sido realizada aún, y que todavía puede orientar y guiar nuestras acciones.

En el desarrollo de la tarea que Habermas se propone ocupa un lugar central la noción de interés[27]. Enseguida deja claro nuestro autor que los intereses de los que él quiere hablar no son relevantes desde el punto de vista de la sociología del conocimiento, ni desde el de la sociología del conocimiento, ni desde el de la crítica ideológica, como tampoco pueden ser reducidos a la herencia biológica. No está pensando en esos elementos perturbadores del proceso de conocimiento, que deben ser eliminados para mantener la aspiración de objetividad. Antes bien al contrario, los intereses a los que él se refiere son intereses cognoscitivos o intereses constitutivos de conocimiento que orientan a la especie humana en su complejo comercio con el mundo. Son las condiciones de posibilidad de la experiencia que puede reclamar objetividad: designan «la unidad del contexto vital en que está encapsulada la cognición»[28].

Propone Habermas distinguir entre tres tipos de interés: el técnico, el práctico y el emancipatorio. A cada uno de ellos le corresponde un tipo de ciencia o disciplina. El interés técnico por dominar es el motor de las ciencias empírico-analíticas, el interés práctico por el entendimiento es la raíz de las ciencias histórico-hermenéuticas y el interés por la emancipación constituye el móvil de las ciencias sociales críticas. Cada uno de estos intereses cognoscitivos se basa en una dimensión de la existencia social humana: trabajo, interacción y poder[29]. No ha lugar, por tanto, a satanizar ninguna modalidad de conocimiento ni un particular tipo de interés: cada cual cumple una función en la medida en que se relaciona con una concreta dimensión de la actividad de los hombres. Habermas no denigra ni critica la forma de conocimiento científico natural, tan denostada por los primeros miembros de la Escuela[30]. Es sólo un tipo de conocimiento, pero esta limitación no la convierte en objeto de crítica.

Los problemas, obviamente, surgen en el momento en que intenta convertirse en el estándar canónico de todas las formas de conocimiento. He aquí, por cierto, otro punto de discrepancia con los frankfurtianos de la generación anterior, que criticaban la práctica misma de investigación de las disciplinas empírico-analíticas. Para Habermas, en cambio, lo rechazable es tan sólo la interpretación que ellas —por ejemplo, en la teo-

ría analítica de la ciencia— dan de sí mismas. Pero ese error —esa extralimitación, en realidad— también lo cometen las disciplinas hermenéutico-históricas cuando pretenden instituirse en la única forma de conocimiento o en el tipo de conocimiento más fundamental. Ambas se hacen entonces acreedoras del reproche de falsa universalidad. A semejante horizonte omniabarcador sólo pueden aspirar las ciencias sociales críticas, que son presentadas por Habermas como una síntesis dialéctica de las dos disciplinas anteriores. Aquéllas aúnan el estudio de las regularidades nomológicas y la interpretación del significado de interacción simbólica, pero trascienden ambos enfoques unilaterales precisamente porque están regidas por el interés más universal.

Más allá del interés por dominar y controlar la naturaleza, inseparable de la ciencia y de la técnica, está el interés práctico o comunicativo, que es el que lleva a los miembros de una comunidad a intentar entenderse (con desigual fortuna, claro está) con otros miembros de la misma comunidad, o a ésta a intentar lo propio con otras comunidades. Dicha esfera, que podemos denominar de interacción comunicativa, ya no se rige tanto por la acción orientada al éxito cuanto por la comprensión intersubjetiva. La dimensión comunicativa no se deja reducir a la anterior, e incluso tiene la primacía en la medida en que el proceso de socialización de los individuos está presidido por estas acciones guiadas hacia el entendimiento. Pero —a lo que íbamos— ambos intereses han de estar dirigidos por el interés emancipador que tiende a la liberación de la especie humana, fomenta la crítica y se muestra como reflexión que trata de liberar al individuo de las trabas de una comunicación distorsionada consigo mismo y con los demás.

Con estos elementos, Habermas cree poder avanzar en su proyecto de construcción de una teoría de la sociedad con intención práctica, una teoría conformada por una racionalidad de nuevo tipo, capaz de aportar a la vez explicaciones y justificaciones. Hay en el proyecto habermasiano así entendido elementos de afinidad y de distancia respecto a los planteamientos de Marx. Podría decirse que, por un lado, Habermas recupera el espíritu de éste (que era también el espíritu fundacional de la Escuela) al defender la necesidad de elaborar una ciencia social crítica. Su propósito de apropiarse de los desarrollos más prometedores de las ciencias sociales e integrarlos en una ciencia social crítica conecta con el intento marxiano de forjar una nueva síntesis dialéctica de la filosofía y la comprensión científica de la sociedad. Habermas parece haber percibido bien los riesgos de la deriva final de Adorno y Horkheimer. El deslizamiento de éstos hacia planteamientos estrictamente filosóficos, como sería el de la dialéctica negativa, pone en peligro la función diagnóstico-explicativa de la teo-

ría crítica. Y una teoría crítica sin contenido empírico fácilmente puede degenerar en un gesto retórico vacío[31].

Pero, por otro lado, Habermas se distancia de los enfoques de Marx en un aspecto central. Le reprocha, en suma, un reduccionismo de la producción que tiene consecuencias teóricas importantes. Al haber privilegiado la categoría de trabajo en detrimento de los aspectos de interacción de la práctica humana, «Marx no puede captar la *dominación* y la *ideología* como *comunicación distorsionada*»[32]. No estamos ante una cuestión de detalle que pueda ser retocada sin alterar todo el conjunto. En el planteamiento marxiano es un supuesto importante el de que el hombre se diferenció de los animales cuando empezó a producir sus medios de subsistencia. Es el supuesto sobre el que funda una determinada idea de la dinámica histórica, pero también, subsidiariamente, el que fundamenta la idea de la no racionalidad de los intereses. Habermas cree que en este punto los desarrollos de Freud resultan más satisfactorios. Definiendo al hombre como «el animal que inhibe sus impulsos y a la vez fantasea», en vez de como «el animal que fabrica instrumentos», el problema antropológico fundamental se desplaza de la organización del trabajo al desarrollo de las instituciones. Este desplazamiento permite plantear autónomamente cualesquiera problemas relacionados con la interacción social y, más en concreto, permite ver los intereses emancipatorios no como un mero ideal pendiente de racionalización sino como el desarrollo mismo de la razón.

A Habermas, que en sus primeros textos se tuvo que pelear con los profetas de la desesperación, para quienes la ciencia y la tecnología tienen su propia lógica interna, sobre la que no hay ninguna posibilidad de dirección humana, le ha tocado últimamente recibir críticas. Le acusan de que su convencimiento de que los conflictos planteados en la interacción comunicativa se pueden resolver discursivamente en la *situación ideal de habla* (análoga en este sentido a la *comunidad ideal de comunicación* de Apel) implica una recaída en un registro que, tras su apariencia crítico-utópica, en realidad bloquea la posibilidad de pensar la disidencia. Probablemente lo mejor de la propuesta habermasiana no sea tanto su confianza en la capacidad del diálogo para canalizar cualquier disenso, asunto en el que obviamente hay mucho que discutir, como su empeño en reconducir al seno de la racionalidad las decisiones prácticas de los hombres, enviadas por los neopositivistas (y algún extraño aliado coyuntural, como los profetas de la desesperación recién mencionados) a las tinieblas exteriores del deseo o de la irracionalidad.

Es un falso debate el de si Habermas debe ser considerado un blando conciliador o un iluso rematado, si lo que propone es imposible o indeseable, si está a la derecha o a la izquierda de lo que cabe esperar. Su proyec-

to es de otra naturaleza: recuperar la dimensión mundana, inmanente, del sueño utópico. Escribir una nueva dialéctica de la Ilustración, han dicho otros. Quizá esta última formulación nos dé, al pasar, la clave más ajustada de lo que podría ser una valoración global de la Escuela de Frankfurt. Las diferencias particulares entre autores ya han sido señaladas —y en algún caso subrayadas—. También se ha destacado el aliento emancipador que todos comparten, o el pesimismo que en ellos sin excepción generó la derrota de las expectativas revolucionarias. Pero si todo esto, la suma de aciertos y reveses, no ha dado como saldo final su anacronismo, su definitiva caducidad, tal vez sea porque el marco global en el que desarrollaron su propuesta es el nuestro. Han sabido pensar lo que nos importa. Acertaron al percibir que lo que se ha puesto en juego en este siglo ha sido la validez del proyecto ilustrado. O más tajantemente: representan el único marxismo posible ya.

NOTAS

[1] Ya en París, en 1936 apareció una recopilación de estudios sobre autoridad y familia, mientras que, más tarde, en Nueva York se publicaron importantes trabajos sobre el prejuicio, la personalidad autoritaria y la función de las ideologías. De entre los investigadores sociales directamente influidos por los frankfurtianos cabe mencionar a P. Hongsheim, H. Gerth o P. Baran, aunque sin duda alcanzaron más notoriedad los influidos indirectamente, como Wright Mills, Alvin Gouldner y otros críticos del modelo estructural-funcional.

[2] Basta con comprobar los libros producidos bajo su dirección: por ejemplo, *La ley de acumulación y la caída del sistema capitalista,* de Henryk Grossman, *Experimentos sobre economía planificada en la Unión Soviética,* de Friedrich Pollock, y un trabajo colectivo titulado *Estudios sobre la historia de la socialdemocracia alemana.* Asimismo, el Instituto siguió publicando el *Archivo para la historia del Socialismo y el Movimiento Obrero,* creado años antes por Grünberg, en el que aparecieron importantes trabajos de Korsch, Lukács, Riazanov, etcétera.

[3] En M. Horkheimer, «Teoría tradicional y teoría crítica», en *Teoría tradicional y teoría crítica,* Barcelona, Paidós, 2000, pp. 23-79.

[4] En su documentadísimo libro *La imaginación dialéctica,* Madrid, Taurus, 1974.

[5] Se lee en *Historia y conciencia de clase:* «...precisamente aquí [...] se expresa claramente el profundo parentesco del materialismo histórico con la filosofía de Hegel en el problema de la realidad, en la función de la teoría como *auto-conocimiento de la realidad*», Grijalbo, México, 1969, p. 18.

[6] Las definiciones pertenecen a la obra de Husserl *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica* (México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1962) y vienen recogidas por Horkheimer en *Teoría tradicional..., cit.,* p. 25.

[7] La cita prosigue así: «Mediante esta actividad, por un lado los hechos se tornan fructíferos para una clase de conocimiento científico que tiene aplicación práctica en las condiciones socieconómicas dadas y, por la otra, permite la aplicación del conocimiento ya poseído a los hechos. No cabe duda de que un trabajo

semejante constituye un momento de la transformación y el desarrollo permanentes de los fundamentos materiales de esta sociedad», *ibídem*, p. 29.

[8] «El juicio categórico es típico de una sociedad preburguesa: así son las cosas y el hombre no puede cambiarlo en absoluto. Las formas de juicio hipotéticas y disyuntivas pertenecen al mundo burgués de una manera especial: tal efecto puede producirse en unas condiciones determinadas, o es así o de otra forma. La teoría crítica lo aclara: no debería ser así, los hombres podrían cambiar la existencia, dado que las condiciones para hacerlo ya existen», *ibídem*, p. 62.

[9] *Ibídem*, p. 31. De hecho, para Horkheimer los procesos materiales de producción determinan inclusive el modo como se usan los órganos perceptivos: «se puede invertir la tesis de que los instrumentos son prolongaciones de los órganos humanos y afirmar que los órganos son también prolongaciones de los instrumentos», *ibídem*, p. 36.

[10] «Los hechos que nos transmiten los sentidos están socialmente preformados en un doble sentido: a través del carácter histórico del objeto percibido y del carácter histórico del órgano percipiente. Ninguno de los dos son meramente naturales sino que también están configurados por la actividad humana», *ibídem*, p. 35.

[11] «El especialista académico *como* científico considera la realidad social y sus productos como algo extrínseco a él, y *como* ciudadano ejerce su interés en ellos mediante artículos políticos, participación en partidos políticos o en organizaciones de servicio público, y participación en las elecciones. Pero no unifica estas dos actividades, excepto mediante la interpretación psicológica, si acaso», *ibídem*, p. 44.

[12] «El desempleo, las crisis económicas, la militarización, los gobiernos terroristas, la situación general de las masas no se debe a las escasas posibilidades técnicas, tal como podía ocurrir en el pasado, sino a unas relaciones productivas que no son ya adecuadas a la situación actual», *ibídem*, p. 48.

[13] Max Horkheimer, «Teoría tradicional...», *op. cit.*, p. 56.

[14] Max Horkheimer, «Acerca del problema del pronóstico en las ciencias sociales», *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 49.

[15] Max Horkheimer, «Teoría tradicional...», *op.cit.*, pp. 76-77.

[16] *Ibídem*, p. 35.

[17] Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 260.

[18] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 64.

[19] *Ibídem*, p. 84 y ss.

[20] *Ibídem*, p. 80.

[21] *Ibídem.*

[22] Th. W. Adorno, «Justificación de la filosofía», en *Filosofía y superstición*, Madrid, Alianza, 1972, p. 23.

[23] Para este paso *vid. Dialéctica negativa, op. cit.*, epígrafes «Constelación» y «Constelación de la ciencia», pp. 165-169. En sentido extremadamente próximo

se pronuncia también Adorno en *Teoría estética* (Madrid, Taurus, 1971), p. 179, donde puede leerse: «El arte quiere aquello que ya era lo que todavía no existía; por tanto, todo lo que él es. No puede saltar por encima de la sombra de lo sido. *Lo que todavía no era es lo concreto*» (subrayado, M.C.).

[24] Th. W. Adorno, *Kritik. Kleine Schriftenzur Gesellschaft,* Frankfurt, Surkhamp, 1971, p. 149.

[25] Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo,* Barcelona, Península, 1995.

[26] Como es sabido, para Weber el crecimiento de ésta no conduce a la realización concreta de la libertad universal, sino a la creación de una «jaula de hierro» de racionalidad burocrática, tal como describe en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo:* «Nadie sabe quién vivirá en esta jaula en el futuro, o si al final de este tremendo desarrollo surgirán enteramente nuevos profetas, o tendrá lugar un gran renacimiento de viejas ideas e ideales; o si, por el contrario, no se darán ninguna de las dos, y quedará todo envuelto por una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los "últimos hombres" de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: "Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón; estas nulidades se imaginan que han ascendido a un nivel de civilización que no se había alcanzado nunca anteriormente"» (Barcelona, Península, 1969, pp. 259-260).

[27] Esta noción aparece por vez primera en la lección inaugural pronunciada por el filósofo en la Universidad de Frankfurt en 1965, titulada «Conocimiento e interés», e incluida en Jürgen Habermas *Ciencia y técnica como «ideología»,* Madrid, Tecnos, 1984, pp. 159-181.

[28] Jürgen Habermas, *Teoría y praxis,* Madrid, Tecnos, 1987, p. 20.

[29] Parece cierto, como ha observado Hans Albert, que existe una conexión entre la doctrina de los intereses del conocimiento y la doctrina de Max Scheler de las formas del saber («saber de trabajo» o «saber de dominio», «saber formativo» y «saber de salvación»), que presenta en su *Sociología del saber.* Al menos así lo reconoce Apel en el primer tomo de su libro *La transformación de la filosofía,* Madrid, Taurus, 1985. Pero perseguir esta observación nos obligaría a remontarnos a Comte y su teoría de los tres estadios, con la que Scheler polemiza, y eso supondría desviar el curso de nuestra reconstrucción.

[30] Más bien al contrario: «Considero frustrantes, e incluso reaccionarios, los esfuerzos que caracterizan a la antigua disputa metodológica, o sea los esfuerzos por erigir barreras desde el principio para eliminar por completo ciertos sectores del alcance de cierto tipo de investigación», J. Habermas, «Racionalismo dividido en dos: una respuesta a Albert», en Theodor W. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 245.

[31] Cfr. Richard Bernstein, «Introducción» a Anthony Giddens *et al.*, *Habermas y la modernidad,* Madrid, Cátedra, 1988.

[32] Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés,* Madrid, Taurus, 1982, p. 278.

Tercera parte

La tradición hermenéutico-fenomenológica. La centralidad de la vida

Capítulo X

Husserl, la crítica a un modelo de ciencia

Edmund Husserl (1859-1938) nació en Prossnitz (Moravia, actual República Checa). Estudió matemáticas con Weiertrass y fue alumno de Brentano en la Universidad de Viena entre 1884 y 1886. Procedente de una familia de tradición judía, se convirtió al luteranismo hacia 1887, por exigencias político-profesionales. Fue profesor de Filosofía primero en la Universidad de Halle, luego en la de Gotinga y finalmente, hasta su jubilación en 1929, en la de Friburgo, en la que tuvo como asistente a Heidegger. En los últimos años de su vida, desde 1933, su trabajo se vio sometido a limitaciones como consecuencia de las leyes antisemitas del régimen nazi.

***

Un estudioso de Husserl, el filósofo polaco Leszek Kolakowski, ha caracterizado el proyecto husserliano como «el intento mayor y más serio en nuestro siglo por alcanzar las fuentes últimas del conocimiento»[1]. Probablemente esté en lo cierto aunque debiéramos añadir que justo en esa indeterminada condición de *intento* es donde laten la mayor parte de las claves para la correcta interpretación de este autor. El intento, como el ensayo, reclama ser valorado en esa precisa índole, en su apertura intencionada hacia un resultado que probablemente no lo agotará. Husserl dialoga con nosotros tanto o más que a partir de sus logros, a partir de las propuestas que nos lanza. Sería injusto confinarle en su presente, asfixiarlo entre contemporáneos, de manera que se ocultara a nuestra vista lo que le concede una mayor grandeza: su ambición teórica.

En las *Investigaciones lógicas*[2] Husserl definirá el propósito de su empresa teórica como una investigación sobre los modos de conocimiento implícitos en todas las operaciones lógicas y cognoscitivas. A primera vista podría parecer que hay un conflicto de competencias entre esta investigación y

la propia de la psicología, en la medida en que ambas toman como objeto el mundo de la conciencia. Pero la distinción es clara a partir del momento en que Husserl le atribuye a la psicología el carácter de ciencia natural. Esto hace que el tratamiento a que ella somete a los acontecimientos psíquicos en cuanto hechos naturales que acontecen en el tiempo, le impida captar la esencia de la conciencia y de los modos en que a ésta se dan sus objetos reales o posibles. Y esto hace también, dicho sea de paso, que el *ismo* filosófico que intenta legitimar la hegemonía de esa ciencia en el análisis del mundo de la conciencia arrastre una limitación insalvable. El psicologismo hace depender de —y disuelve en— condiciones fácticas la validez de todo juicio. Lo cual, claro es, implica una grave confusión categorial (entre lo que hoy llamaríamos contexto de descubrimiento y contexto de justificación). Frente a esto, la *fenomenología pura* husserliana no se presenta como una ciencia de hechos sino de esencias, ocupada en el estudio de fenómenos irreales.

Poner entre paréntesis

Pero el acceso al campo puramente fenomenológico —«su conciencia como fenómeno puro, singularmente, pero también como el todo de su vida pura», escribe Husserl— requiere una previa operación conceptual, un determinado separar el grano de la paja que sirva para excluir de nuestra consideración inmediata los datos y configuraciones que el hombre posee y utiliza en su actividad reflexiva habitual o, lo que es lo mismo, la conciencia ya constituida. A esta operación Husserl la denomina *epojé* o *reducción fenomenológica*, y puede definirse como la exigencia metodológica de poner entre paréntesis lo dado para que aparezca más claramente el modo de darse.

No es éste, apresurémonos a señalarlo, un gesto nuevo en la historia de la filosofía. Sin dificultad se podrían encontrar precedentes ilustres: en cierto modo todos los filósofos (¡y ha habido tantos!) que, cada uno a su manera, han defendido la necesidad de hacer tabla rasa de la herencia recibida han repetido el mismo gesto. Aunque tal vez el referente más cercano a la propuesta de Husserl desde el punto de vista teórico sea el de esa particular *epojé* representada por la duda cartesiana. Con un importante matiz diferencial: lo que en Descartes es la suspensión total de todo conocimiento a la espera de dar con la certeza fundacional, en la fenomenología es únicamente la suspensión de aquella afirmación de realidad que está implícita en todas las actitudes naturales y en todas las ciencias naturales (y por «actitud natural» Husserl entiende la actitud de la con-

ciencia ingenua comprometida con su creencia en la evidencia no problemática de la trascendencia de las cosas reales). Dicho de otra forma, tal vez más clara, lo que queda en suspenso es la afirmación de la realidad del mundo.

Lo cual —matiz importante— en modo alguno significa que se deba dudar de la realidad del mundo, sino, simplemente, que no se hace uso de la creencia del mundo, de la llamada *tesis natural.* El propio Husserl es rotundo a este respecto: «Ponemos fuera de juego la *tesis* general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero que está constantemente para nosotros ahí delante, que seguirá estándolo permanentemente como "realidad" de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis. Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego este mundo, como si fuera un sofista, ni dudo de su existencia como si fuese un escéptico, sino que practico la *epojé* "fenomenológica" que me prohíbe considerar como existente el mundo que tengo delante como lo hago en la vida práctica y en las mismas ciencias positivas»[3].

La suspensión, por lo pronto, persigue avanzar hacia el objetivo propuesto, que no es otro que el de la comprensión de las vivencias en toda su pureza, esto es, sin vinculación a un contexto natural causal, ya sea físico o psicológico. Pero la tarea no es fácil. Lo que principalmente dificulta la aproximación a este objetivo es el hecho de que estamos ineluctablemente atrapados por las cosas, que vivimos en ellas, que los actos cognoscitivos mediante los que las aprehendemos presuponen siempre, con una profundidad mayor que cualquier juicio explícito, ese algo no dicho que se contiene en la tesis natural. De ahí, entre otras razones, la complejidad de la operación teórica propuesta por Husserl.

Dicha operación incluye diversos momentos. Puede hablarse, en primer lugar, de una *epojé histórica,* mediante la cual se renuncia a todo lo que se suele aceptar comúnmente en forma de opiniones, sea de la vida cotidiana, sea de la ciencia, sea de la esfera de la creencia religiosa. Al prescindir de las opiniones de otros, el fenomenólogo emprende el camino que le dirige a las cosas mismas. A esta fase sigue lo que Husserl ha denominado *reducción eidética,* por la que se pone entre paréntesis la existencia individual del objeto estudiado. El foco de la atención se desplaza desde lo efectivo a la esencia, lo que significa, por ejemplo, pasar de esta cosa roja en particular a la esencia roja, o de este hombre individual concreto a la esencia hombre. Una consecuencia teórica de esta reducción merece ser resaltada. Al eliminar la individualidad y la existencia, se eliminan al propio tiempo todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu, sus observa-

ciones de hechos en idéntico grado que sus generalizaciones. El propio Dios deber ser eliminado en el concepto de fundamento del ser. Es claro: se está apuntando a la esencia pura y ello hace que se descarten todas las demás fuentes de información. Finalmente, queda la *reducción trascendental*, a través de la cual queda en suspenso no sólo la existencia, sino todo aquello que no sea correlato de la conciencia pura. Lo que eran datos en la conciencia ingenua devienen fenómenos trascendentales en la conciencia pura: del objeto no resta más que aquello que es dado al sujeto.

Tras la reducción fenomenológica, el panorama del discurso cambia por entero. La *epojé* lleva a cabo una completa y sistemática aniquilación del mundo racional que sólo deja en pie —lo único que puede quedar— la esfera del yo puro y de la conciencia pura. Por eso algunos autores han hablado de esta conciencia *post-epojé* como un *residuo fenomenológico*, y llevan razón siempre que no se entienda la expresión «residuo» en sentido peyorativo (a fin de cuentas, el mundo negado en la *epojé* es en realidad un mundo falsificado, no originario, no auténticamente vivido y percibido). Esa conciencia pura, es decir, las vivencias y su yo, que es lo único que permanece indudable después de las reducciones eidética y trascendental, ya no puede ser confundida con el yo empírico dado en la experiencia interna. La fenomenología ha tomado una distancia definitiva respecto de la psicología, ya que ésta, en cualquiera de sus formas, sigue dependiente de la actitud natural.

Este desplazamiento, esta transformación, tiene consecuencias en el plano de la práctica. Al yo que percibe el mundo y que vive naturalmente le corresponde una actitud interesada respecto al mundo, mientras que el yo fenomenológico se establece como *espectador desinteresado*. En *La crisis de las ciencias europeas* Husserl lo expresa así: «Operando la *epojé* nos convertimos en espectadores completamente desinteresados del mundo, del mundo en cuanto subjetivo-relativo (esto es, de aquel en que se desarrolla nuestra vida en común en su conjunto con sus esfuerzos, sus cuidados, sus operaciones), y lanzamos sobre él una primera mirada ingenua que no tiende a investigar su ser ni su modo de ser sino a considerar lo que siempre vale y continúa valiendo para nosotros como existente y existente así, a considerarlo desde el punto de vista de su modo subjetivo de valer, de sus aspectos, etcétera»[4].

Pero, puesto que la conciencia es siempre conciencia *de* algo, ese «residuo fenomenológico» no dudable, no negable, será algo más que mera conciencia: será conciencia de la vida como intencionalidad, como un acto siempre presente de superación de sí, como conciencia trascendental. La diferencia señalada entre la *epojé* cartesiana y la husserliana proyecta sus efectos hasta aquí. Ahora estamos en condiciones de entender por qué a

Husserl el radicalismo de Descartes, asumido como punto de partida[5], se le revela finalmente insuficiente: poner en duda los datos del mundo natural no altera en nada la tesis general de la actitud natural (puesto que no hay ciencia que no postule la existencia del mundo real del cual es ciencia). La duda cartesiana respecto a la cosa natural continúa siendo en sí misma una actitud mundana, no es sino una modificación de esa actitud. De ahí que, para responder a la exigencia profunda de radicalidad, Husserl oponga a la duda la actitud de quien no toma posición con respecto al mundo como existente.

De esta posición, ya comentada, importa destacar un efecto teórico. Tras la *epojé*, el mundo que nos rodea ya no es simplemente un existente, sino un fenómeno de existencia. Desde otro ángulo: al final del recorrido —de su viaje a través de la duda— a Descartes sólo le quedaba el *cogito;* a Husserl en cambio le queda la vida. Pero para no malentender el contenido de esta vida y no identificarla con el significado que acostumbra a tener en el lenguaje ordinario —significado que suele venir asociado a un abandonarse a ese mundo que acabamos de rechazar: se acostumbra a decir que *vive la vida* aquel que se deja arrastrar por las incitaciones más intensas que le lanza su entorno— convendrá detenerse, siquiera sea brevemente, en la consideración de la naturaleza profunda de dicha conciencia. Sólo así estaremos en condiciones de entender qué significa para Husserl la vida o, con más precisión, *el mundo de la vida.*

LA CONCIENCIA INTENCIONAL

Husserl distingue tres significados del término conciencia. En primer lugar, se debe entender por ella el entramado de vivencias psíquicas que se da empíricamente en la unidad de la corriente vivencial; en segundo lugar, la percepción interna de las propias vivencias y, por último, conciencia sirve para designar todos los actos psíquicos o vivencias intencionales. A la vista de lo que hemos ido señalando, nada tiene de extraño que las investigaciones husserlianas se refieran exclusivamente a esta última significación. Pero Husserl va a someter al concepto de intencionalidad, originariamente heredado de Brentano, a tantas modificaciones de sentido, que él mismo llegará a decir que todo lo que heredó de su maestro fue la palabra[6]. El rasgo fundamental de la intencionalidad reside en el hecho de que la relación que ella instaura entre la conciencia y su objeto no hace de este objeto una parte o elemento de la conciencia, en el sentido en que una realidad o una cosa puede ser parte o elemento de otra.

Efectivamente, las llamadas *vivencias intencionales* son, de entre las múltiples vivencias que le acontecen a un yo, aquellas que poseen la propiedad esencial de ser vivencias *de* un objeto. Amar, odiar, conocer, representar o valorar, por poner algunos casos, se hallan referidas intencionalmente a lo amado, odiado, conocido, representado o valorado, en la medida en que implican una conciencia de dichos objetos. Pero, al someter a semejantes vivencias al tratamiento reductivo, lo que se obtiene es, de un lado, la conciencia como un puro centro de referencia de la intencionalidad, al cual se da el objeto intencional, y, por otro, un objeto al que no le queda, después de la reducción, otra existencia que la de estar dado intencionalmente a este sujeto. Nos hallamos, pues, ante un tipo de relación que impide toda fagocitación del objeto por parte del sujeto, como bien ve el propio Husserl: «Si el yo *reducido* (es decir, el yo que ha efectuado la *epojé*, el yo trascendental) no es una parte del mundo, recíprocamente el mundo mismo y los objetos del mundo no son partes de mi yo, no se pueden hallar realmente en mi vida psíquica como sus partes reales, como complejos de datos sensibles o de actos psíquicos»[7].

Estas afirmaciones implican una particular ubicación teórica respecto a las grandes posiciones metafísicas tradicionales. La *resistencia del mundo*, a que se refería Husserl en esta última cita, puede ser interpretada tanto enfatizando lo que salva como destacando lo que comporta. Si empezamos por esto último, ha quedado claro que la conciencia pura tiene como referencia intencional el acto puro. Ampliando la escala, puede decirse que la realidad por entero aparece como corriente de vivencias en el sentido de los actos puros. Una vez descartado de manera expresa que esta corriente sea de naturaleza psíquica, lo que emerge ante el análisis es una trama de estructuras ideales a través de las cuales una conciencia pura, que no es un sujeto real, va estableciendo relaciones intencionales con unos objetos cuya realidad tampoco es imprescindible —un acto intencional, admite Husserl con el Brentano de la primera época, se puede dar sin ningún objeto real—, porque lo único que de ellos importa es que son seres dados a un sujeto lógico. Obviamente, este hincapié en que la existencia de la realidad no es necesaria para el ser de la conciencia pura, y el énfasis complementario en que el mundo de las cosas no es más que algo intencional, concienciado, que aparece, aproximan la filosofía de Husserl a alguna variante del idealismo trascendental.

Pero al lado de esto, como contrapartida, al subrayar que el vínculo de la intencionalidad, que relaciona el mundo con la conciencia, no hace de la conciencia una parte del mundo, ni del mundo una parte de la conciencia, se está mostrando una dimensión, vamos a llamarla así, realista del discurso fenomenológico. Al menos en la medida en que una de las

críticas que tradicionalmente ha dirigido el realismo al idealismo gnoseológico ha sido la de negar que un objeto, por ser objeto de conocimiento, entre en su misma existencia a formar parte de la conciencia. En realidad, puestos a ser un poco más precisos, habría que decir que el grado de idealismo de la propuesta husserliana varía a lo largo de su obra. Por supuesto que se pueden hacer valoraciones globales de su proyecto, como la realizada por un discípulo suyo, Ludwig Landgrebe, quien afirmaba que la fenomenología ha cumplido «la función histórica de superar el idealismo a través del idealismo mismo». Pero no convendría que la globalidad de la valoración oscureciera la percepción del detalle, y nos impidiera registrar los argumentos concretos de que se vale Husserl para intentar dicha superación.

Así, situándonos en el plano más programático, conviene recordar que lo propio del impulso fundacional de la empresa husserliana es precisamente su voluntad de *volver a las cosas mismas* y que ese regreso puede ser interpretado como un rechazo de toda opción metafísica. Es justo por ello por lo que Husserl puede combatir simultáneamente el empirismo, el psicologismo, el historicismo: en todos ellos ve, por utilizar la expresión de Whitehead, «concretizaciones mal planteadas» de la ciencia de la naturaleza y de la metodología historiográfica. Con otros términos, desarrollos erróneos de una tarea que en sí misma no es cuestionada. Así, al error que —según señalamos— comete el psicologismo respecto a la psicología le corresponde el que comete el empirismo con relación al conocimiento científico. El postulado según el cual la experiencia es la fuente de verdad para todo conocimiento da lugar a un particular cortocircuito filosófico cuando se pretende comprenderlo desde sí mismo, cuando se piensa que semejante afirmación debe ser sometida, ella también, a la prueba de la experiencia. Al confundir de esta manera la exigencia de retorno a las cosas mismas con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia, el empirismo sigue siendo metafísico —acaso por insuficientemente crítico: incurre en el prejuicio empirista de dar por sentado sin examen previo que la sola experiencia nos da las cosas mismas.

Quizá una parte de los equívocos acerca del signo de la empresa husserliana arranquen de este punto. La manera en que tradicionalmente se ha refutado tal empirismo ha sido a base de enfatizar la universalidad que contiene todo particular, universalidad que se hace evidente al plantear la naturaleza del conocimiento. Mi aprehensión de cualquier cosa bajo cualquier determinación (la pared es blanca) presupone que reconozca el universo al que esa cosa pertenece (el de las paredes) y la cualidad que de ella estoy predicando (el color blanco). Ha de haber, si se prefiere formularlo así, un preconocimiento de las esencias (de la esencia pared y de la

esencia blanco en este caso), que es el que me permite repetir la afirmación en otras situaciones (ante otras paredes con otros tonos de blanco). Dichas esencias estarían constituidas entonces por lo invariable que se mantiene idéntico a través de las variaciones. Puntualización relevante: nos hemos referido de manera deliberada a «la naturaleza del conocimiento» para poder señalar a continuación que sostener esta tesis no implica forzosamente afirmar la existencia de las esencias. Se puede sostener que la esencia es únicamente aquello en que se me revela la cosa misma, la condición de posibilidad teórica de mi aprehensión de cualquier segmento de lo real.

Pero aunque esta tesis, así planteada, no se confunda con el realismo platónico, es cierto que la idea de que la contingencia del hecho remite a la esencia necesaria, de que la facticidad implica necesidad, reproduce, siquiera sea de forma fragmentaria, un gesto teórico del platonismo. Lo que hace que el discurso husserliano se aleje finalmente de esta opción —fuertemente asociada en la historia, eso no cabe negarlo, a una metafísica idealista—, es la centralidad que le concede al sujeto. Es decir: la pretensión de fundar el saber de manera radical a partir del sistema de las esencias aboca a la disyuntiva de, o bien intentar constituir *a partir del objeto* una ciencia de las ciencias, o bien pasar al análisis del sentido que tienen *para el sujeto* los conceptos utilizados por la ciencia. Decidiéndose por esta última posibilidad, Husserl se coloca en una perspectiva orientada en último término a la constitución de una particular teoría de la (inter)subjetividad.

Cabría decir que los pasos anteriores han servido para limpiar el discurso husserliano de toda una hojarasca filosófica que perturbaba el acceso al núcleo de certeza. Nuestros convencimientos se han ido desplazando respecto a alguna de las posiciones canónicas precedentes. Ahora podemos afirmar que la cosa y el mundo en general no excluyen la posibilidad de su no-existencia: no son apodícticos, tal y como se sostiene en las *Meditaciones cartesianas,* no excluyen la posibilidad de que se dude de ellos. La *epojé* ha acabado por tener un carácter abrasivo: todo el conjunto de las experiencias —por expresarlo a la manera kantiana— podría revelarse como simple apariencia y no ser sino un sueño coherente. Sin embargo, las cosas no agotan el ser. A esta condición contingente del mundo por entero, se le opone la necesidad del yo. El sujeto de la reducción o yo puro resulta evidente para sí mismo con una evidencia apodíctica. La corriente de vivencias que lo constituye no puede ser cuestionada ni en su esencia ni en su existencia.

Pero es al establecer el contenido de esa subjetividad cuando se percibe mejor lo específico de la propuesta husserliana en este punto, el modo

en que consigue sortear tanto el escollo del subjetivismo berkeleyano, que le invitaba a reducir la realidad objetiva a mera apariencia, como el del criticismo kantiano, empeñado en contraponer el fenómeno a una incognoscible cosa-en-sí. Las consideraciones precedentes nos eximen de más reiteraciones: Husserl en ningún momento niega la existencia real del mundo y de los objetos. Se limita a mostrar su carácter esencialmente relativo a la subjetividad. La constitución de los objetos y del mundo, a que reiteradamente se refiere, no equivale a ningún tipo de creación o producción de su existencia real a partir de la conciencia pura. No puede equivaler por razón de la misma naturaleza de ese sujeto.

Y no sólo por lo que ya se comentó acerca de que la inscripción del mundo en la conciencia es una inscripción intencional, no real, sino también por el otro aspecto, igualmente comentado: esa determinación intencional de la conciencia no agota su esencia. La conciencia es, en efecto, una corriente de vivencias, constituyendo la intencionalidad únicamente el carácter de estas experiencias. Lo que equivale a afirmar que la relación que el sujeto mantiene con ellas es por completo de otro tipo que la que mantiene con los objetos intencionados, por ejemplo en la percepción. La percepción que la conciencia tiene de sus propias experiencias (que es como decir de sí misma) es denominada por Husserl *percepción inmanente,* y se contrapone a la *percepción trascendente* que la conciencia tiene de las cosas. La percepción inmanente y la unidad inmediata que en ella se da entre la percepción misma y lo percibido le proporciona al sujeto aquella evidencia apodíctica respecto de sí mismo. Es imposible dudar del *ejercicio* de la experiencia vivida[8]. Cuando el sujeto lanza la mirada sobre su vida fluyendo en un presente activo y se capta a sí mismo como puro sujeto de dicha vida, no le queda otro remedio que afirmar: «*Yo soy,* esta mi vida es, yo vivo: pienso-*cogito*» (*Ideas I,* # 46).

En el bien entendido de que esta apodicticidad no implica una adecuación: la certidumbre del ser del yo no garantiza la certidumbre del conocimiento del yo[9]. Pero, eso sí, proporciona un fundamento firme a la oposición entre percepción trascendente de la cosa y del mundo en general y percepción inmanente: «... resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio sólo una presunta realidad; que, en cambio, yo mismo, para quien ese mundo está ahí (con exclusión de aquello que es añadido al mundo de las cosas por mí), o que la esfera de actualidad de mis vivencias es una realidad absoluta, dada por obra de una posición incondicionada, absolutamente incontrastable. Frente a la tesis del mundo, que es una tesis "contingente", se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis "necesaria", absolutamente indubitable»[10]. Se observará, por lo demás,

que la tesis no se limita a afirmar la necesaria existencia del yo, sino que señala un rasgo constituyente de éste. Únicamente el yo es autosuficiente, en la medida en que pertenece a su esencia esa posibilidad de la autoaprehensión, de la autopercepción.

Se ha alcanzado, pues, una certeza limitada, no exenta de problemas. Es claro: Husserl no podría nunca ser Fichte (a pesar de que emplee ocasionalmente su terminología). Se ha negado los medios que se lo permitirían. La constitución de los objetos y del mundo, en cuya dilucidación se ocupa la fenomenología, se desarrolla en el ámbito del conocimiento y es llevada a cabo por la conciencia, que convierte a los objetos en representables de acuerdo con unas formas necesarias descritas por esa *ciencia egológica sistemática* (el otro nombre de la fenomenología)[11]. Pero es que, además, y aunque las palabras parezcan sugerirlo, esta *egología pura* no equivale a solipsismo, como el último Husserl se aplicará a demostrar. Por tanto, ni el sujeto es la fuente de la que emana lo real, ni puede ser entendido como un espacio absoluto, independiente, aislado. He aquí, en definitiva, el problema: la *epojé* ha creado una singular, específica, *soledad filosófica* de la que hay que intentar salir. A esta tarea Husserl se va a abocar desde una intuición definida, la de que para comprender correctamente al sujeto es preciso pensarlo en su conexión con los otros y con la vida.

UNA NUEVA IMAGEN DE LA SUBJETIVIDAD

Así pues, las propuestas que finalmente Husserl presenta en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* pueden ser consideradas como su esfuerzo terminal por dar salida a alguna de las dificultades mayores que su obra anterior había dejado planteadas. En concreto, justificar filosóficamente la existencia de un mundo objetivo y común, propósito en el cual había empezado a trabajar en la Quinta Meditación Cartesiana. En este texto, Husserl intentó poner a su servicio el gesto de Descartes de tender un puente entre el *cogito* y lo objetivo. Sólo que mientras que este último en su Tercera Meditación lo había hecho a través de la idea de Dios, nuestro autor lo llevará a cabo, en su particular *remake* de Descartes, a través de la idea de intersubjetividad.

Intersubjetividad que es introducida en el esquema tirando del hilo de lo precedente. El yo, inicialmente monádico, llega un momento en que se encuentra con otros yoes. No se trata de un encuentro accidental —esto es, mundano—, sino que atañe a algo que le es esencialmente propio, a la auténtica esfera primordial del sujeto. Por supuesto que en primera instancia es la individualidad natural la que se topa con otros cuerpos. Y por

supuesto que la introducción de la idea de cuerpo no debiera ser minusvalorada, si se quiere entender bien alguno de los desarrollos posteriores de la fenomenología. (En particular, los de autores como Merleau-Ponty o Paul Ricoeur, que han enfatizado, no tanto el hecho indiscutible de la existencia de cuerpos, cognoscibles por la física y por la fisiología, como el modo específico en que hemos de pensar la eficacia que desarrolla esa instancia corporal. Su propuesta va en la dirección de enfatizar que *somos cuerpo*—en vez de que *tenemos un cuerpo,* forma de hablar en la que parece deslizarse ya una cierta equivocidad dualista—, y que la eficacia que le debemos atribuir no es la de la causalidad sino, a lo sumo, la del condicionamiento, un condicionamiento que no cierra el paso a la voluntad o a la intención, y que por tanto permite interpretar los comportamientos humanos en clave no determinista.)

Ahora bien, del mismo modo que en el planteamiento husserliano la auténtica individualidad no es la individualidad natural, meramente dependiente de las condiciones reales, sino la espiritual (porque el individuo espiritual es aquel que «tiene en sí mismo su motivación»), así también el yo tiene derecho a suponer que los cuerpos con los que de continuo se va tropezando poseen un modo de ser análogo al suyo. Del otro en cuanto yo no se puede tener una intuición directa, sino únicamente lo que Husserl denomina una *aprehensión analogizante.* Pero esa relación —esto es lo que ahora interesa destacar— no es para el yo una opción más, sino la condición misma de posibilidad de su experiencia del mundo. Aquel yo, que caracterizamos como dado a sí mismo apodícticamente, sólo puede ser a priori un yo que experimenta el mundo «en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dadas, orientada a partir de él»[12]. La justificación del mundo de la experiencia objetiva implica una justificación igual de la existencia de las otras mónadas: la propia idea de un mundo objetivo único se halla referida a aquella comunidad intersubjetiva. Lo que queda por ver es si esta estrategia discursiva de ubicar la intersubjetividad en la esfera de lo trascendental, que aquí hemos planteado de forma programática, constituye la manera más adecuada de fundamentarla o, por el contrario, como parece indicar su *Crisis,* se requiere un último retoque teórico para culminar los objetivos propuestos.

Objetivos que se dejaban resumir en uno: realizar la autocomprensión de la subjetividad humana. La cuestión que se va a plantear en ese último texto, auténtico testamento filosófico husserliano, es la de la pieza que falta para completar el esquema, la de la consideración ausente hasta ahora que nos puede permitir llevar el discurso a la altura de sus auténticas dificultades. Porque lo que en este momento se le hace evidente a Husserl es

el calado de la crisis actual de las ciencias. El problema a plantear es el del modelo de objetividad por el que en un determinado momento el pensamiento occidental optó, modelo que se constituyó en un auténtico obstáculo para un adecuado tratamiento de lo subjetivo. Una vez más, parece tratarse de una cuestión de radicalidad. No basta con debatir las funciones o la utilización de la ciencia: lo que parece estar en juego es su mismo sentido como saber y su significación respecto a la vida humana. No se trata, por tanto, de que Husserl, en este definitivo tramo teórico, esté desfalleciendo de su impulso inicial a favor del conocimiento científico. Justo al contrario, de lo que está acusando a las ciencias es de haber renunciado a la propia cientificidad a base de reducir la verdad a la facticidad. Con otras palabras, les acusa de defender una imagen insosteniblemente estrecha de la racionalidad.

No hay en este aspecto equivocidad alguna por parte de Husserl. El ideal de la razón es la actitud que define a toda filosofía auténtica. Con matices (eso siempre), pero que no ponen en cuestión el fondo de la apuesta: «Ya no está en cuestión el racionalismo de la época de la Ilustración, no podemos seguir a sus grandes filósofos como tampoco a los del pasado. Pero no debe nunca caducar en nosotros su intención, tomada en su sentido más general. Vuelvo, pues, a recalcarlo: verdadera y auténtica filosofía y ciencia, y verdadero y auténtico racionalismo son una sola y misma cosa»[13]. El problema, claro está, es el de cómo conjugar ese racionalismo de manera que, aplicado al saber, permita superar la crisis de las ciencias europeas. Algo hemos anticipado al respecto. Algo que, recogiendo una expresión husserliana, ahora podemos enunciar así: el «heroísmo de la Razón» reivindicado por el autor de *La crisis...* se conjuga en la primera persona del plural. Y equivale a introducir en el seno del racionalismo satisfecho precedente la inquietud infinita de la razón.

INTERSUBJETIVIDAD Y MUNDO DE LA VIDA

La solución husserliana empezará por un desplazamiento terminológico, del que se van a derivar consecuencias teóricas de alcance. Husserl propondrá dejar de hablar de la experiencia vivida o de la corriente de experiencias vividas, para pasar a hacerlo, en su lugar, de *mundo de la vida*. Ese nuevo nombre para la antigua «totalidad de las experiencias vividas» comporta un cambio de énfasis. Acentúa, por supuesto, el carácter unitario y sintético de aquella totalidad, pero, sobre todo, constituye dicho mundo como un espacio claramente diferenciado del «mundo objetivo» de las ciencias: como el espacio en el que ubicar de pleno derecho la in-

tersubjetividad. Como es obvio, junto a semejante motivo —de estrategia discursiva, para entendernos— se puede hablar de otros para dar cuenta de esta recuperación por parte de Husserl de la dimensión «mundana». Como, por ejemplo, el deseo de acallar las voces de los fenomenólogos disidentes que, a la manera de Heidegger, asumían la idea del ser en el mundo como tema fundamental de sus investigaciones. Pero, como habrá ocasión en lo sucesivo de referirse al autor de *Ser y tiempo*, dejaremos de lado por el momento este orden de argumentaciones.

El mundo de la vida es ese dominio de las evidencias originales que en *La crisis...* va a ser analizado con el objetivo de reconsiderar el valor gnoseológico de tales evidencias. Esa reconsideración es el primer paso en la señalada tarea de habilitar para el sujeto el mundo de la vida. Y es un primer paso insoslayable porque, precisamente, lo que impide hoy a los hombres la instalación en ese dominio es la colonización que la imagen de lo real proporcionada por las ciencias de la naturaleza ha llevado a cabo en todos los ámbitos de lo imaginario. Probablemente sea la dimensión crítica respecto a lo que Husserl llama la «ciencia galileana» lo más sobresaliente de sus análisis. El principal reproche que le plantea a la misma —ese genérico «haber renunciado a la propia cientificidad a base de reducir la verdad a la facticidad», del que ya hicimos mención— sólo resulta enteramente comprensible desde esta perspectiva. La crisis a que hace referencia el texto husserliano es la crisis del objetivismo. No la crisis de la teoría física o de cualquier otra teoría científica particular, sino de la que afecta a la significación de las ciencias para la misma vida.

Sabemos que lo que caracteriza el espíritu moderno es la formalización lógico-matemática y la matematización del conocimiento natural. La primera, que constituía la esperanza precisamente de las *Investigaciones lógicas*, viene representada por la *mathesis universalis* de Leibniz. Es, en definitiva, la fantasía de un saber transparente, que propone unos objetos de conocimiento ideales cuya virtud fundamental es hacer visible el discurso que los constituye (por oposición a los viejos saberes materiales, cuyos reales objetos solían ejercer, por utilizar una terminología más próxima a nosotros, de verdaderos *obstáculos epistemológicos* para el conocimiento). La segunda característica, la matematización del conocimiento natural, se encuentra emblemáticamente representada por la nueva metodología de Galileo. En ella se lleva a cabo una operación intelectual a la que Husserl va a prestar una muy especial atención.

La distinción galileana entre cualidades primarias y secundarias —«primeros y reales accidentes» y «meros nombres» son denominadas en *Il Saggiatore*— sirve para reconducir lo que la observación sensible nos muestra a los aspectos cuantitativos de figura, magnitud y movimiento de los com-

ponentes últimos de la materia. Sólo se debe atender, propone Galileo, a lo expresable matemáticamente. No es poco lo desechado en un solo gesto. De nuestro universo han de desaparecer olores, sabores o sonidos, que no son más que «impedimentos de la materia» a la tarea del filósofo geómetra. El resultado, desde luego, está garantizado: con un mundo a la medida de las matemáticas, las cuentas siempre salen. Todo irá bien mientras tengamos espíritu contable y nos apliquemos a considerar lo matematizable. Dicho de otra manera, esta ciencia funciona: alcanza los objetivos propuestos. Pues bien, lo que Husserl se empeña en debatir es justamente ese ideal de exactitud, o, lo que viene a ser lo mismo, si resulta convincente un modelo de conocimiento que valora las magnitudes individuales no cuantificables como obstáculos. Qué específico modo de ver el mundo implica esta actitud está expresado con notable claridad en *La crisis*... Con Galileo la dimensión categorial de la matemática sustituye al mundo verdaderamente experimentado y experimentable, nuestro mundo real y cotidiano de la *Lebenswelt* [mundo de la vida], en el que un cucurucho de helado no es la suma de un cono y una semiesfera, sino un sabroso manjar, frío y con sabor a limón[14].

Escamotear lo cualitativo del mundo es el paso previo a la exclusión de la subjetividad. He aquí el signo global de la operación objetivista: al revelar al mundo como matemática aplicada, Galileo lo ha ocultado como obra de conciencia. Ha teorizado el no-reconocimiento del hombre en su propio producto espiritual: ha cortado las amarras que lo vinculaban a él. Ha legitimado una determinada alienación. Por la obtención de una imagen presuntamente objetiva del mundo que nos rodea ha pagado el alto precio de la exclusión del autor de dicha imagen, considerando que es precisamente esa exclusión la garantía de la objetividad. La mente humana, que ha ido elaborando dicha representación mediante sus sensaciones, percepciones y memoria, no aparece en el producto final, del mismo modo que tampoco aparecen las cualidades sensoriales en la descripción física de lo existente. El sujeto se ha ido quedando sin sitio, se ha ido haciendo progresivamente obvio, a base de prescindir de la exigencia de representaciones concretas e intuitivas para todos los conceptos básicos.

Descartes intentó recuperar la objetividad para el sujeto a través del *cogito*, pero no alcanzó su propósito, según Husserl, al confundir el *cogito* trascendental y el yo psicológico. Superar la herencia cartesiana significa evitar tanto el racionalismo metafísico, que eliminaba el yo, como el empirismo escéptico, incapaz de fundamentar el saber. El empeño husserliano apunta a la reconciliación del objetivismo y el subjetivismo, del saber abstracto y de la vida concreta. En ese sentido bien pudiéramos decir que su crítica de la concepción heredada y la formulación de la propia pro-

puesta constituyen dos momentos de una sola tarea, o dos modos de acceder a una única convicción. De ahí que pueda afirmarse, con una cierta rotundidad, que la crítica de Husserl al modelo galileano no está hecha tanto en nombre de lo que éste se propone, como de su incapacidad para alcanzarlo. El error de la ciencia inspirada en dicho modelo radica en la pretensión de considerar realidad a sus esquemas, en la fetichización de métodos y técnicas. Lo de una ciencia así es falsa objetivación, porque no hay verdadera objetivación que no pase por el sujeto. Pero sería un metaerror considerar esta crítica como una descalificación de la ciencia o de la técnica: sólo lo es de sus excesos. *La crisis...* significa, más bien, un toque de atención ante el peligro que representaría un cientificismo que identificara este tipo de conocimiento con conocimiento sin más y este recorte de la dimensión fisicomatemática, o de cualquier otra, con la realidad en su conjunto («Galileo vive en la ingenuidad de la evidencia apodíctica», Husserl). El modelo galileano pretende reducirlo todo a un dato de hecho o a puro discurso formal, concibe el mundo como formado por realidades cerradas y separadas, exactas pero no vivientes.

La necesidad, defendida por Husserl, de un retorno al mundo de la vida encuentra de esta forma su precisa ubicación teórica. La ciencia galileana fracasaba en su proyecto por culpa de su incapacidad para percibir la auténtica naturaleza del conocimiento científico, por su ceguera ante el fundamental carácter constituido que tiene la objetividad. Examinada la cosa desde aquí, tiene poco de extraño que *La crisis...*, el libro de más éxito de Husserl, haya sido considerado por muchos intérpretes también como su libro más vigente. En efecto, la situación descrita en él ha ido cobrando, con el paso de los años, una mayor actualidad. Las nuevas ciencias de la naturaleza, quién lo duda, han experimentado un notabilísimo desarrollo. Pero este desarrollo, lejos de subsanar aquella carencia originaria, la ha exasperado. La crítica, aparentemente abstracta, de Husserl muestra de esta forma sus dimensiones más inmediatas.

El reproche de que la ciencia galileana olvida ese mundo, extraordinariamente rico, de los *fenómenos «anónimamente» subjetivos* que es el mundo de la vida no representa un reproche meramente especulativo, por más que contenga serios argumentos de ese tenor. Al ignorar dicho mundo, Galileo se quedaba sin el elemento clave para la autointeligibilidad de la ciencia. Precisamente porque la ciencia tiene una fundamental referencia y dependencia respecto al mundo de la vida, efectivamente dado de antemano a su teorización, el olvido de éste genera un inevitable efecto de desconocimiento. Pero el asunto va más allá, en un sentido que nos conviene destacar. Porque no se trata sólo de que la ciencia quede insuficientemente teorizada, sino de que pretende desarrollar una función que en ningún

caso le corresponde. «La sustitución de la naturaleza precientífica intuitiva por la naturaleza idealizada» prepara el terreno para la identificación que, ya en el siglo XX, propondrá el Círculo de Viena entre conocimiento y conocimiento científico-positivo.

Acaso una de las más eficaces formas de percibir la gravedad de estos argumentos sea constatando lo que dejan sin pensar —o, aún mejor, lo que prohíben pensar—. Aquella *colonización* que, según dijimos, la imagen de lo real proporcionada por las ciencias de la naturaleza llevaba a cabo en todos los ámbitos de lo imaginario se puede concretar ahora en la exclusión de cuestiones como la del sentido del mundo o la de los valores de la vida. No podía ser de otro modo: si la ciencia moderna se ocupa sólo de los hechos y de sus relaciones, la consiguiente pérdida de sentido o ausencia de sentido del mundo y de la vida se ha ido traspasando al mismo mundo ordinario a medida que éste se iba convirtiendo en un mundo producto él mismo de la ciencia. Es un hecho que nuestro mundo actual es un mundo que sólo entendemos desde lo que nos dice la ciencia. Nos lo encontramos desde el principio ya explicado e interpretado por ella. Hasta tal punto la ciencia se ha apropiado del espacio que ocupaba el mundo de la vida, que ha conseguido convertirlo en algo irreconocible sin ciencia.

Los ejemplos husserlianos —la tierra en la que vivimos no es el planeta que gira alrededor del sol, sino este seco suelo que nos sustenta y el agreste paisaje de nuestro alrededor— pueden ser actualizados sin gran dificultad. Los pasajeros de vuelos transoceánicos suelen preferir localizar en una pantalla el punto exacto del recorrido en el que se encuentran en cada momento que mirar por la ventanilla del avión y contemplar la realidad que están sobrevolando. El desplazamiento del ejemplo no persigue simplemente ponerlo al día sino sobre todo llamar la atención sobre un aspecto. El mirar afuera o el mirar adentro de nuestro pasajero imaginario denota todo un cambio de actitud, señala uno de los rasgos más característicos del hombre moderno. Y es que también al hombre, como parte del mundo que es, le afecta la mencionada colonización. En un mundo como éste, pensado por la ciencia y modelado por la técnica, la única consideración posible del hombre es la de un *ser de meros hechos* (la expresión es del propio Husserl), una entidad aplicada, interesada. Un espacio socialmente construido donde se articulan instancias supraindividuales. Sin sentido que atribuirse ni que proponer: sin valores a los que someterse y sin ideales a perseguir.

Por supuesto que esta conclusión es el final del recorrido, y Husserl nunca empezaría por el final. Advirtiendo del desenlace hemos querido simplemente proporcionar el marco global para interpretar mejor el sig-

no de la alternativa husserliana a la crisis de las ciencias europeas. Su propuesta de retorno al mundo de la vida no es, evidentemente, un mero desiderátum que nuestro autor se limite a postular, sino que mantiene una profunda conexión teórica con su concepción filosófica de la subjetividad —el asunto que estamos intentando reconstruir—. Es aquí, mucho más que en las nefastas consecuencias que su olvido provoca, donde se encuentra el motivo por el que la referencia al mundo de la vida le parece insoslayable. Para Husserl toda conciencia se asienta en el fondo dinámico y activo de la experiencia del mundo vivido por el hombre. Dicha experiencia constituye una especie de fundamento primordial, de suelo nutricio del que se alimenta cualquier configuración posterior, más elaborada, de la misma. El hombre vive *su mundo* antes de pensarlo, hasta tal punto que el propio pensar es, en cierto modo, tomar como tema aspectos de esta relación previa que es vivir en el mundo.

La imagen del sujeto que de los anteriores argumentos se va desprendiendo presenta unos perfiles nítidamente diferenciados respecto de la ofrecida por el enfoque científico objetivista. El hombre de Husserl desarrolla toda otra función precisamente porque se le han atribuido otras competencias y se le ha ubicado en otro lugar. No puede mantener, por ejemplo, la expectativa de verdad como lo hacía el sujeto cartesiano porque ha tomado distancia respecto de la imagen del hombre como sustancia pensante. Así, aquella antigua idea de verdad entendida como adecuación entre pensamiento y objeto deberá ser abandonada, en la medida en que implica que hay alguien (se supone que el filósofo) que, desde una situación de exterioridad total, contempla de una parte el pensamiento y de otra el objeto. En sustitución de ella, Husserl había propuesto ya en las *Investigaciones lógicas* una verdad entendida como experiencia vivida: es la evidencia[15]. Pues bien, es el deseo de completar este recurso a la evidencia el que le lleva ahora a introducir la dimensión histórica en su planteamiento.

Porque no cabe duda de que la evidencia o vivencia de la realidad, constituyendo el sentido último de toda justificación o de toda racionalización, no ofrece una garantía total contra el error. De aquella primitiva afirmación husserliana acerca del carácter accidental que para la filosofía, al igual que para las ciencias, debía tener su propia historia hemos pasado a esto. No hay otra salida, una vez rechazada cualquier variante de la idea de verdad absoluta, que la de definir la verdad como algo en devenir, como revisión, corrección y superación de sí misma, llevada a cabo desde la perspectiva de la experiencia actual. El entero debate filosófico de la Modernidad entre objetivismo y trascendentalismo se deja leer, todo él, como la tensión dinámica[16] que se resuelve históricamente en la propuesta fenomenológica («la entera filosofía del pasado, aunque inconsciente

en sí misma, venía internamente orientada hacia este nuevo sentido de filosofía», escribe Husserl en un auténtico alarde de teleologismo), única capaz de realizar la autocomprensión radical de la subjetividad humana. Pero esa idea procesual de verdad es la única salida porque, además, es la única que se corresponde con la naturaleza de aquello que se pretende conocer. El mundo que nos rodea, el mundo en que vivimos, es obra de la historia y deriva del trascenderse de la vida hacia horizontes siempre nuevos. Si a propósito de la filosofía se mantuvo que, a pesar de estar condicionada por la tradición y el pasado, es libertad, apertura a lo posible, superación de formas cerradas, intencionalidad, a propósito del yo habrá que mantener la conclusión pertinente: el yo es la experiencia de esta libertad y la intencionalidad del yo es justamente la apertura hacia nuevos horizontes que renuevan en el presente y para el porvenir también los lazos de la tradición. En definitiva, las nociones de razón, filosofía e historia se hallan estrechamente vinculadas[17].

Ahora, por cierto, estamos en condiciones de percibir en qué medida la pretensión de la ciencia galileana de subsumir el mundo de la vida se basaba en un error, el de considerarlo un hecho, cuando en realidad es un «horizonte de hechos», en el que cualquier hecho particular tiene lugar. El de pensar que es un objeto entre otros objetos, cuando es el ámbito que abarca todos los posibles objetos de nuestra experiencia. No darse cuenta, en fin, de que es la base de toda experiencia particular. De ahí la insistencia husserliana en que el mundo de la vida comprende en sí el mundo construido por las ciencias, pero no a la inversa: «El mundo concreto de la vida es el terreno en que se funda el mundo científicamente verdadero y, al mismo tiempo, lo engloba en su propia concreción universal»[18]. Y de ahí también lo que más hemos destacado: que el mundo de la vida nunca nos pueda ser dado de una vez por todas, sino que se desarrolle históricamente.

Bien pudiera decirse que esta tardía introducción de lo histórico en el esquema husserliano sirve entre otras cosas para culminar el proceso de disolución de una cierta idea de subjetividad, iniciado mucho antes. En efecto, cuando definía al yo en términos de intencionalidad, Husserl, por ese mismo gesto, estaba rechazando la idea de una interioridad subsistente. Lo que dijimos con anterioridad acerca de *la resistencia del mundo,* de su no reductibilidad a la conciencia, se muestra desde aquí como una forma de hablar todavía contaminada por las viejas figuras. Afirmar, pongamos por caso, que el objeto «está en la conciencia» representa un adecuado ejemplo de algo que está mal dicho. La conciencia no tiene ni interior ni exterior, al ser en su esencia, por completo, relación con el objeto de su intención. La compensación a ese proceso de *vaciado* de la subjetividad es la constitución de un espacio mayor de sentido en la intersubjetividad. El re-

conocimiento de la dimensión histórica del mundo de la vida y de la razón es el primer paso (el paso de la *intersubjetividad diacrónica* acaso pudiéramos llamarle), del que se desprende el del expreso reconocimiento de la dimensión social del sujeto (la *intersubjetividad sincrónica* propiamente dicha).

Esta convergencia final de los conceptos se podría formular diciendo que continente y contenido han terminado por encajar. Quizá, aunque menos visual, sea algo más precisa la afirmación de que mundo de la vida e intersubjetividad se requieren mutuamente en la definición. El resultado en todo caso es uno. Para Husserl no hay persona si no es entre personas, en un mundo de personas. Se puede continuar manteniendo que el hombre «vive su mundo», siempre que a ese *su* no le atribuyamos un carácter particular, individualista, monádico. Porque el mundo es, desde el primer momento, nuestro mundo[19]. El espacio en el que abrimos los ojos, crecemos y nos constituimos en personas, dotadas de una determinada identidad. Un mundo comunitario, un mundo que siempre es tal para una comunidad humana. Tiene poco de casual la fecundidad que para importantes sectores de la sociología contemporánea[20] han tenido las propuestas de Husserl. Y es que ellas nos invitan a reparar en el hecho de que nuestro mundo está constituido por interacciones recíprocas, en el dato de que cuantas instancias ontológicas hay en el mundo social (de la familia a la humanidad por entero, pasando por todos los niveles intermedios) son indiscerniblemente causa y efecto de nuestras acciones, en el rasgo, en suma, de que es un mundo configurado, edificado, cultivado por los hombres. A Husserl han acabado importándole mucho más esas estructuras que las cosas (incluso ha creído encontrar en la propia psicología un aval para su evolución: la percepción de los objetos es, con mucho, posterior a la de las personas). Se cierra de este modo, fecundando el pensamiento posterior, el recorrido intelectual de una de las figuras más emblemáticas de la filosofía del siglo XX.

Probablemente sea mejor enunciarlo así, en términos de fecundidad (o influencia), que plantear, como han hecho algunos, un supuesto viraje husserliano hacia la sociología cultural, formulación que parece sugerir un cierto desplazamiento disciplinar, una cierta salida al exterior de su primitivo discurso. Cuando no es así, cuando lo que de verdad ha ocurrido es que, como hemos intentado ir señalizando, uno de los factores determinantes de esta deriva ha sido precisamente la profundización en el análisis del yo el que no ha podido por menos que desembocar en la problemática del otro. La calidad del discurso, por tanto, no es lo que ha variado. Tampoco la disposición teórica. Husserl continúa empeñado en la radicalidad, sólo que ahora ya no la localiza en el yo, sino en la intersubjetividad,

que no es, para que no queden dudas, mera intersubjetividad para mí (si así la entendiéramos, todavía permaneceríamos confinados en el yo), sino intersubjetividad absoluta, primera. Al lado de esto, como el otro elemento teórico que ha contribuido de manera determinante a su evolución filosófica, se hallan sus consideraciones respecto al mundo de la vida. Husserl, lo sabemos, no concluyó la tarea de analizar el contenido y las formas de dicho mundo, lo que no equivale a afirmar que su proyecto quedase inacabado. Podría afirmarse, en coincidencia con lo sostenido por eminentes historiadores de la filosofía, que los análisis heideggerianos del *estar-en-el-mundo* representan una sistematización de la noción de *mundo de la vida*. Pero lo importante es que, incluso así, la noción permite pensar la subjetividad bajo una nueva luz, bajo una luz que hace visible su estructura, su radical naturaleza colectiva. Porque participamos de la estructura universal común del mundo de la vida, conectamos y comunicamos con los demás. Nos damos cuenta de que somos, de manera irrenunciable, también esos otros.

NOTAS

[1] Leszek Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza,* Madrid, Alianza, p. 12.

[2] Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas,* Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed.: 1976.

[3] E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica (Ideas I),* #32, México, FCE, 2ª ed.:1962, p. 73.

[4] E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental,* Buenos Aires, Folios, 1984, #45, pp. 159-160 (hay trad. posterior en Barcelona, Crítica, 1991).

[5] «La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la idea de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad y, en última instancia, la de una ciencia universal» (E. Husserl, *Meditaciones cartesianas,* Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, por la que se cita; hay una edición posterior de esta misma versión en Madrid, Tecnos, 1986, p. 41).

[6] Así lo refiere Ludwig Landgrebe en su libro *El camino de la filosofía* (Buenos Aires, Sudamericana, pp. 16-17): «Husserl había tomado la palabra y el concepto de intencionalidad de su maestro Franz Brentano e, inicialmente, creyó proceder en un todo de acuerdo con las aspiraciones de éste. Sólo mucho más tarde se le aclaró al mismo Husserl, al volver la mirada hacia la marcha de su desarrollo, que ya desde el primer instante en que adoptó dicho concepto lo había transformado radicalmente; más aún: que él, como ha dicho más tarde, en realidad sólo había tomado de Brentano la palabra *intencionalidad,* mientras que, *según el contenido,* tuvo ante sí, desde un comienzo, algo totalmente distinto. De modo que un término común pudo ocultar una profunda diferencia —circunstancia que en un principio fue bastante desorientadora, incluso para el propio Husserl».

[7] Cfr. E. Husserl, *Ideas relativas..., cit.,* especialmente el cap. II, titulado "La conciencia y la realidad natural", pp. 74-107.

[8] Este orden de afirmaciones sería suficiente por sí sólo para entender la declarada afinidad de Husserl a un historicista como Rickert: «Nosotros estamos

aliados en nuestra lucha contra un mismo enemigo común, el naturalismo de nuestra época. Servimos, cada uno de nuestro modo, a los mismos dioses» (carta de Husserl a Rickert de 20-XI-1915). En efecto, las afirmaciones husserlianas recuerdan las tesis de Dilthey acerca de la realidad y el valor gnoseológico de las vivencias: un sentimiento *es* en la misma medida que lo sentimos y *es como* lo sentimos (el dolor por la muerte de un ser querido es plenamente como es vivencialmente).

[9] Las puntualizaciones de Husserl recuerdan asimismo las de otro historicista, Collingwood, quien, en su *Idea de la historia,* (México, FCE, 1952, p. 171), se encargaba de precisar que el hecho de que el historiador *sea* (esto es, consiga ponerse plenamente en el lugar de) Julio César o Napoleón no constituye un conocimiento de Julio César o Napoleón más de lo que el hecho obvio de ser él mismo constituye un conocimiento de su propia persona.

[10] E. Husserl, *Ideas I, cit.*, # 46, p. 106.

[11] El sentido del mundo es, de una parte, el sentido que *yo doy* al mundo, pero, de otra, este sentido es *vivido como objetivo* (de lo contrario no sería el sentido que tiene el mundo para mí). Como escribe Zubiri: «Subjetividad es hacer que las cosas se vayan manifestando, dándose a la conciencia tales como son en sí [...]. Se trata de un hacer desde mí mismo, pero de un hacer manifestarse. Desde el sistema de mis vivencias, el mundo se va constituyendo y queda constituido como sentido de mi "ego" en él» (X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía,* Madrid, Alianza, 1980, p. 245).

[12] E. Husserl, *Meditaciones cartesianas, op. cit.*, p. 211, nota 5. En una dirección semejante se expresaba el sociólogo Alfred Schütz, un discípulo vienés de Husserl emigrado a Estados Unidos tras la ocupación nazi de Austria: «... presupongo simplemente que otros hombres también existen en este mundo mío, y, en verdad, no sólo de manera corporal y entre objetos, sino más bien como dotados de una conciencia que es esencialmente igual a la mía» (A. Schütz/T. Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida,* Buenos Aires, Amorrortu, 1977, p. 26).

[13] E. Husserl, *La crisis..., cit.*, p. 197.

[14] Hice referencia a este punto en M. Cruz, *Narratividad: la nueva síntesis* (Barcelona, Península, 1986), pp. 42-43.

[15] Textualmente: «La evidencia no es otra cosa que la "vivencia" de la verdad», *(Investigaciones lógicas, op. cit.*, p. 162).

[16] «Toda la historia de la filosofía desde la aparición de la "teoría del conocimiento" y de los serios ensayos de una filosofía transcendental es una historia de las tremendas tensiones entre filosofía objetivista y filosofía transcendental, una historia de los ensayos permanentes para conservar el objetivismo y perfeccionarlo en una forma renovada y, por otro lado, de los ensayos del transcendentalismo para llegar al dominio de las dificultades que trae consigo la idea de la subjetividad transcendental y la del método que ello implica» (E. Husserl, *La crisis..., op. cit.*, p. 75).

[17] Lo cierto es que los énfasis del propio Husserl son lo bastante elocuentes por sí mismos como para no precisar subrayados (los que hay son del autor): «Nosotros, los hombres de hoy [...], nos hallamos ante el mayor de los peligros: naufragar en el diluvio del escepticismo y con ello dejar esfumarse nuestra propia verdad. Reflexionando en este desamparo, nuestra mirada se vuelve hacia la historia de nuestra actual humanidad. Sólo podemos conquistar la comprensión de nosotros mismos, y con ello un sostén interior, mediante el esclarecimiento del sentido de unidad de esa historia, sentido que le es congénito desde su origen, con la tarea nuevamente establecida que, como fuerza motriz, determina todas las tentativas filosóficas». O también: «Nosotros como filósofos somos *herederos* del pasado en cuanto a la misión que la palabra "filosofía" indica, en cuanto a sus conceptos, problemas y métodos. Es claro (qué otra cosa podría ayudar aquí) que se requieren concienzudas *reflexiones retrospectivas históricas y críticas* para alcanzar, *antes de todas las decisiones*, una radical autocomprensión, mediante una investigación retrospectiva de aquello que originariamente y en todo tiempo se ha querido como filosofía y ha seguido queriéndose a través de todos los filósofos y filosofías que históricamente han estado en interrelación e intercomunicación continuas» (*ibídem*, pp. 20 y 23).

[18] *Ibídem*, p. 135.

[19] Con las palabras de su discípulo: «... el mundo de mi vida cotidiana no es en modo alguno mi mundo privado sino desde el comienzo un mundo intersubjetivo, compartido con mis semejantes, experimentado e interpretado por otros; en síntesis, es un mundo común a todos nosotros» (A. Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 280).

[20] Encabezados por el ya recién citado Alfred Schütz. A los textos mencionados en las notas anteriores podemos añadir su clásico *La construcción significativa del mundo social* (Barcelona, Paidós, 1993; de esta obra existía una edición anterior, publicada por el mismo sello editorial, con el título *Fenomenología del mundo social*).

Capítulo XI

Heidegger, la existencia frente a la muerte

Martin Heidegger (1889-1976) nació en Messkirch (Bade, en la región de la Selva Negra) en el seno de una familia campesina católica. Se interesó activamente desde su temprana juventud por la Teología y la Filosofía occidentales. En 1915 fue nombrado profesor de Filosofía en Friburgo, donde recibió las influencias de Rickert y especialmente de Husserl —este último había sido profesor de Filosofía en la mencionada ciudad desde 1916 a 1929, teniendo precisamente como asistente a Heidegger al término de la Primera Guerra Mundial—. Obtuvo la cátedra de Marburgo en 1923, donde escribió su libro *Sein und Zeit*, publicado en 1927. Volvió a Friburgo para suceder a Husserl en 1929. Fue elegido Rector en 1933, tras la llegada de Hitler al poder, pronunciando, al tomar posesión, un discurso titulado «La autoafirmación de la universidad alemana», que suele ser juzgado como una prueba de su adhesión al ideario nacionalsocialista. Dimitió del cargo al comenzar el año siguiente. Suspendido del empleo en 1945, al ser ocupada Alemania occidental por las tropas aliadas, se le permitió el reingreso en 1952, pero desde entonces su actividad propiamente universitaria fue muy ocasional.

***

Sin ningún margen de error podemos afirmar que, de los autores habitualmente mencionados para representar la corriente «existencialismo», Heidegger es el que goza de una mayor actualidad. Probablemente no proceda ahora entretenerse en analizar las razones de esa presencia privilegiada, aunque sí será útil mencionar alguna de ellas. Heidegger ha sido considerado en los últimos años interlocutor privilegiado por autores que, a su vez, disfrutaban de una considerable notoriedad en ambientes filosóficos bien diferenciados. Así, por poner tan sólo algunos ejem-

plos, el filósofo norteamericano Richard Rorty en su principal libro, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*[1], no ha dudado en calificar como «los tres filósofos más importantes de nuestro siglo» a Wittgenstein, Heidegger y Dewey. Por su parte, uno de los filósofos franceses más relevantes de los últimos tiempos, Jacques Derrida, en su obra *Márgenes de la filosofía*[2], valora al autor de *Ser y tiempo* como el episodio último y especialmente destacado de la tradición filosófica occidental. Finalmente, qué duda cabe que el libro del ensayista chileno Víctor Farías *Heidegger y el nazismo*[3] contribuyó de forma decisiva, a finales de la década de los ochenta, a reabrir un debate nunca bien cerrado del todo acerca, no ya de la adscripción política de Heidegger, sino de la relevancia de ese compromiso para su pensamiento.

El proyecto filosófico de Martin Heidegger

A pesar de que Heidegger insistió reiteradamente a lo largo de su vida en desmarcarse de la corriente existencialista, hay coincidencia entre los historiadores de la filosofía contemporánea en encuadrarlo en este grupo. Y ello por diferentes motivos. Comparte con el resto de existencialistas algunas influencias fundamentales, como la de Kierkegaard, Husserl o la llamada *filosofía de la vida*, participa con ellos, además de en temas e ideas, en el tratamiento y lenguaje con que los aborda, y deja sentir su autoridad sobre otros miembros de esta corriente, como es el caso de Sartre. Con todo, ello no debe impedirnos constatar la especificidad de su punto de partida, el interrogante del que va a hacer derivar la totalidad de su propuesta, que no es otro que éste: ¿qué es el Ser?, ¿qué es lo que es? No la existencia personal o sus intereses éticos, sino nada más y nada menos que el Ser.

El primer problema que una pregunta de este orden debe abordar es el metodológico, esto es, el de los instrumentos teóricos con los que se va a operar. En este punto, la deuda heideggeriana con Husserl es clara. Como dijimos, éste se proponía con su método poner el mundo real entre paréntesis y desconectar del mismo la consciencia, volviendo la atención hacia el interior, en vez de dirigirla al mundo absoluto de la experiencia. Se trataba de explorar y describir la estructura de la conciencia en su intuición de las esencias, la atribución de significados y la constitución de objetos. Pues bien, es esta sensibilidad —de matemático, en el fondo— hacia las estructuras esencialmente necesarias, básicas, la que los existencialistas —con Heidegger incluido— heredan de Husserl, y en la que introducen una particular modificación: su mirada atenderá también al mundo, incluyendo en él al yo.

Constatada la disposición y el objetivo que se persigue, queda por precisar el punto de partida, el inicial material teórico cuyo análisis se espera nos permita plantearnos la cuestión del Ser en su unidad y totalidad. Hay que decir por dónde empezar, en definitiva. Pero no cabe hacerlo por el Ser mismo, puesto que, al no estar fuera, no podemos situarnos frente a él como nos situamos frente a cualquier objeto de pensamiento. El ser no es algo así como el ente, sino precisamente aquello que determina al ente como ente. Deberemos, por tanto, proceder de un modo indirecto, examinando algún existente, en particular aquel que confiemos nos permita ahondar en la cuestión del sentido del Ser.

Heidegger propone como punto de partida la existencia humana *[Dasein]*. La existencia es un ente que nos resulta accesible tal como es en sí mismo, lo que no equivale a decir que su estructura sea evidente. Al contrario, la tarea del análisis heideggeriano es precisamente intentar desvelarla. La ventaja que ofrece es que estamos en una relación privilegiada respecto a ella: estamos en ella. Es la única forma de ser con la que nos encontramos en contacto verdadero (y que no se da fuera del hombre: el animal vive, las verdades matemáticas perduran, las herramientas siguen a nuestra disposición..., pero de ninguna de estas cosas podemos decir que existe). Ahora bien, la determinación esencial de la existencia no puede producirse jamás mediante el enunciado de un qué concreto. La existencia no se deja concebir bajo la analogía de una cosa con propiedades. Pensar así probablemente significaría recaer en lo que, en el lenguaje filosófico tradicional, se denominaba un «realismo metafísico»: suponer que la existencia es lo que llevamos cada uno de nosotros dentro, y que la existencia *está en* el mundo.

Pero si esa figura no sirve es porque la realidad humana no puede ser definida. La afirmación (de *Ser y tiempo*, posteriormente matizada en *Carta sobre el humanismo*) «la esencia del hombre es la existencia»[4] señala precisamente este hecho, el de que aquella realidad no es algo dado, sino que está por decidir. La esencia del hombre viene caracterizada por el hecho de hallarse frente a un complejo de posibilidades entre las que no le queda más remedio que elegir. Y como esta elección nunca es final, para siempre, su existencia está indeterminada, justamente porque no está terminada. Pero ese límite irrebasable, lejos de aquietarle, le obliga a la acción, al contacto con el mundo. El hombre *es* sólo en cuanto *puede* ser, y si renuncia a su riesgo, está empezando a abdicar de su propia condición.

Podemos dar ya un paso más sobre lo recién dicho. El hombre, no ya es que esté en el mundo, es que es un *ser-en-el-mundo*. Lo que no debe entenderse como una mera localización en un espacio, como la señalización del lugar en el que se desarrolla la existencia, sino como un rasgo

fundamental del modo de ser del hombre, como algo constitutivo de su existencia. No cabe divorcio respecto al mundo porque la mundanidad es un rasgo de nuestra existencia. En su *Carta sobre el humanismo*, escribe Heidegger: «Mundo no significa en ningún caso un ente ni un ámbito del ente, sino la apertura del Ser»[5]. Por decirlo a nuestra manera: el mundo no es el conjunto de los entes u objetos, entre los cuales se encontraría el hombre como sujeto, sino la determinación fundamental del hombre como existente. El hombre —todo hombre, cualquier hombre— se encuentra siempre y necesariamente *insertado* en el mundo de las cosas y de otras personas. *Insertado:* vinculado a través de una compleja trama de preocupaciones, tareas, intereses y cuidados, trama que proporciona la inicial configuración de lo real. Lo que hay en primer lugar es *mi mundo*, y no el presunto mundo objetivo propuesto por la metodología científica.

EL HOMBRE COMO SER EN EL MUNDO

Por lo que se refiere a las cosas, Heidegger las ve ante todo como objetos por los que tengo interés, es decir, cosas de un uso específico para mí y ligadas sistemáticamente a otras cosas en el servicio de mis intereses. Empezando por esto último, el objeto en cuanto útil queda constituido por el sistema de relaciones en el cual existe. El instrumento nunca está aislado. El instrumento, por el hecho de serlo, exige que esté dada una totalidad de instrumentos dentro de la cual él se define (la aguja implica el hilo, la prenda...). O, con las propias palabras de Heidegger, «antes del medio individual está ya descubierta una totalidad de medios»[6]. Pero los objetos no se reenvían entre sí de forma circular. Hay un final del proceso, y en ese final se encuentra el hombre (tras la prenda están la costurera y el usuario). Los útiles terminan remitiendo a quienes los manipulan y utilizan. En última instancia, lo que define a un instrumento es su particular para qué, que sólo alcanza realidad si una voluntad —un alguien, en definitiva— se decide a activarlo.

El ser de las cosas, por tanto, no significa, como creía la metafísica tradicional y, en su estela, la concepción abstracto-racional derivada de Descartes, mera presencia, exterioridad, ubicación en un espacio geométrico abstracto. Significa, por el contrario, pertenecer a esa totalidad instrumental que es el mundo. Es así como esta utilizabilidad —o disponibilidad— de las cosas o, más en general, su significado en relación con nuestra vida se nos aparece como su modo de darse más originario. Frente al cual, la llamada objetividad pierde la vieja condición, que le atribuía la

ciencia, de perspectiva privilegiada desde la que analizar el mundo para pasar a ser un punto de vista limitado, determinado de antemano sólo que por otros intereses. Es cierto que la objetividad es algo a lo que se llega en virtud de una operación específica en que se dejan a un lado las preferencias, los intereses, para intentar ver las cosas tal como son en sí. Únicamente estamos añadiendo que esta operación no es desprejuiciada, sino que responde a otros prejuicios. Es, ella también, una operación del hombre, llevada a cabo por éste con unos objetivos precisos.

Por eso, desde el planteamiento de Heidegger, no hay conflicto entre su interpretación —práctica— del mundo y la interpretación de la ciencia. Ambas son perspectivas coordenadas. Decir que el martillo es pesado tanto puede significar que es de difícil manejo como que tiene un peso, esto es, que resulta susceptible de ser pesado. Pero esa coordinación, de darse, acreditaría en el fondo la superioridad teórica del planteamiento heideggeriano, puesto que se habría producido sobre la base de reconocer que la objetividad misma de las cosas es un modo de determinarse particular de la instrumentalidad. De no ser así, de empeñarse, por ejemplo, la ciencia en aparecer como la detentadora de la única mirada desinteresada sobre el mundo, la articulación entre las dos perspectivas resultaría impensable. Por último, será bueno añadir, como elemento favorable al planteamiento de Heidegger en el tema de la naturaleza del mundo externo, que las determinaciones con las que éste es pensado son fundamentalmente idénticas a las que sostiene el pragmatismo y, en particular, Dewey.

Ese ser-en-el-mundo que, como dijimos, constituye al hombre, no queda agotado en su relación con los objetos. Involucra mi-ser-con-otros, esto es, a quienes también están en el mundo en el mismo sentido. No se está hablando de una mera coexistencia exterior, de un compartir accidentalmente el mismo escenario, sino de algo fundamental: pertenece a la naturaleza de la existencia humana el hecho de ser una existencia compartida. Todos y cada uno de nosotros estamos constituidos a la vez por nuestras preocupaciones, en las cuales hacemos uso de los objetos en cuanto útiles, y por nuestra solicitud por las personas (y aquí el anterior ejemplo de la aguja y el hilo encontraría una clara correspondencia: el profesor como profesor implica al alumno, del mismo modo que el médico implica al paciente). Son éstas, conviene subrayarlo, afirmaciones que se pretenden meramente descriptivas, desprovistas de las connotaciones ético-sociales que suelen venir asociadas a este tipo de expresiones.

EXISTENCIA AUTÉNTICA Y EXISTENCIA INAUTÉNTICA

Para comprenderse, el hombre puede adoptar como punto de partida, o bien a sí mismo, o bien al mundo y los demás hombres. En el primer caso tiene una comprensión auténtica, mientras que en el segundo tiene la comprensión inauténtica, que es el fundamento de la existencia anónima. La existencia anónima es el reino del «se», donde domina totalmente el *se dice* o el *se hace*. Abandonarse a esta actitud significa aceptar *una de las posibilidades* que la existencia humana ofrece, puesto que la estructura impersonal de la vida social es también constitutiva del modo de existencia del ser humano, que es ser-en-común. Pero es tomar un camino que, lejos de permitir la realización de su genuina trascendencia, es decir, la persecución de las posibilidades que le son más propias, termina depositando al hombre al mismo nivel que las cosas del mundo. Cuando ello ocurre, podemos decir que la existencia se ha desprendido de sí misma y ha caído en el mundo, ha quedado atrapada en él. El yo ha sido sepultado dentro del uno.

Tampoco ahora es cuestión de valorar la opción vital inauténtica. Es, ya se ha señalado, una de las dos posibilidades —«igualmente originarias»— de la existencia. Lo que procede preguntarse es qué queda oscurecido en una existencia así, ante qué retrocede el hombre que se refugia en el impersonal *se*. O, con otros términos, cuáles son esas «posibilidades más propias» a las que se ve obligado a renunciar ese hombre que se mueve automáticamente por los senderos trillados del mundo organizado. Quizá en lo que se dijo —o, más exactamente, en lo que no se dijo— acerca del carácter no clausurado de la existencia humana esté el cabo del que convenga tirar. Hay que radicalizar aquellas afirmaciones. La existencia no logra su totalidad mientras existe: en su naturaleza radica el inacabado constante. Sólo la muerte representa el fin de la existencia. La muerte es, en efecto, una posibilidad de ser, pero la más genuina, señera e irrepetible posibilidad. El hombre es un ser para la muerte.

Pues bien, es de esto de lo que se angustia la existencia. Es esto lo que en ocasiones le impulsa a buscar refugio en el mundo: el terror que le causa ser ella misma. Por aquí pasa la línea de demarcación entre existencia auténtica e inauténtica. El miedo a la muerte hace que la existencia caiga en el factor inauténtico, cotidiano. Porque el «se» no permite pensar en la muerte propia y sólo habla de la muerte en la forma impersonal de «se muere». Por el contrario, la existencia propia o auténtica encara abiertamente sus posibilidades y, al hacerlo, se encuentra de frente con lo que constituye su última y definitiva posibilidad: la muerte. Esta experiencia le revela la verdad de la existencia, esto es, su nihilidad. Es entonces cuan-

do el hombre se encuentra en presencia de la nada, cuando la existencia puede ser pensada como totalidad y se desvela su sentido. Pero dejemos la cuestión de la muerte para un poco más adelante.

El ser auténtico está en condiciones de asumir aquello ante lo que la inautenticidad desfallecía, el sentido de la situación originaria de la existencia. El hecho de que mi existencia es una existencia no elegida sino que tiene que ser escogida, no pedida, sino que pide que se hagan cargo de ella: un hecho simple, en definitiva, del cual tengo que soportar la carga sin saber por qué ni de dónde ni adónde. Ahora bien, esta experiencia —a pesar de los tonos sombríos—, lejos de oscurecer el mundo, lo ilumina. Porque no es una experiencia que quepa identificar con un mero estado subjetivo, o psicológico, que luego se proyecte a un mundo «exterior». Pensar así implicaría permanecer en el interior de un esquema dualista sujeto-objeto, del todo ajeno a la perspectiva heideggeriana. A esa artificiosa distinción, Heidegger opone la idea de que la existencia es ya siempre y constitutivamente relación con el mundo. No tiene caso hablar de la existencia como algo de lo que se deba salir para ir al mundo en busca de conocimiento. El conocimiento es más bien la articulación de una comprensión originaria en la cual las cosas están ya descubiertas. Es cierto que mi sentido primordial de la situación originaria desarrolla efectos específicos en un ámbito particular. Tal sentido es la raíz de mi vida afectiva, como lo es que todas mis emociones y sentimientos derivan de ella y se refieren oscuramente a ella. Pero ese modo de sentir, esa *tonalidad afectiva* en la que siempre, por definición, todos nos encontramos posee un valor ontológico primordial, tal y como afirma el propio Heidegger en *Ser y tiempo:* «En el plano ontológico fundamental debemos confiar el descubrimiento originario del mundo a la "simple disposicionalidad". La intuición pura, aunque penetrase en las más íntimas zonas del ser de aquello que está simplemente presente, no podría nunca descubrir algo amenazador»[7].

Estamos, claramente, ante una alternativa al enfoque kantiano. La disposicionalidad mencionada es el modo originario de encontrarnos y sentirnos en el mundo. Podríamos decir que señala las nuevas condiciones de posibilidad de conocimiento, de acceso al mundo. Éste se nos aparece siempre a la luz de cierta disposición emotiva: alegría, miedo, tedio. La afectividad, pues, ni es un accidente ni es algo derivado. Es un aspecto constitutivo de nuestro estar abiertos al mundo. Y si alguien quisiera equiparar esto al sujeto kantiano, se encontraría con una radical diferencia: la existencia de que habla Heidegger ni es pura, como la razón kantiana, ni es trascendente, como su sujeto. Nuestra disposicionalidad —nuestra tonalidad afectiva, nuestro temple— es algo en lo que nos encontramos sin poder dar razón de ello. Nuestro modo originario de captar y compren-

der el mundo es algo cuyos fundamentos se nos escapan. Es un hecho por explicar. Por eso aquella visión de nuestra existencia ante la que —dijimos— la existencia inauténtica desfallece, no es un ensueño, una invención o una pesadilla: es la facticidad, el *qué es* de la existencia, un carácter ontológico de la misma.

A partir de la señalada experiencia, yo obtengo el convencimiento de que el único modo de dar sentido a lo que me rodea es haciendo uso de ello. El hombre, al ser posibilidad, existe proyectándose. O, lo que viene a ser lo mismo, estos proyectos experimentales no son interpretaciones conceptuales sino existenciales. Las posibilidades realizadas son formas del ser humano y todas las formas del conocimiento derivan de ellas. El sentido de la existencia humana se va elaborando en las posibilidades de acción de dicha existencia. Lo que estas afirmaciones están rechazando es que pueda haber sentido *previo* (al modo de las metafísicas trascendentales) o *al margen* (al modo de los discursos cientificistas). El significado de cualquier objeto —y ya no digamos de la realidad en su conjunto— ha de ser pensado con relación a actividades propuestas o posibles del hombre al realizar proyectos. No hay significado fuera de esa trama. Cualquier modo abstracto, conceptual, de comprender el mundo es también un modo afectivo, interesado, pero del que habríamos perdido la memoria: que no reconoceríamos en su auténtica condición.

LA ANGUSTIA Y LA MUERTE

Sin embargo, con todo lo expuesto aún no hemos accedido al yo auténtico. Nos hemos limitado a señalizar sus condiciones de posibilidad. El acceso al yo auténtico únicamente lo proporciona la angustia. Sólo ella puede liberar a la existencia de la dictadura del «uno», del «se». En el bien entendido de que angustia no equivale a miedo. La angustia se distingue del miedo porque en ella lo amenazante no se halla por ninguna parte[8]. Aquello ante lo cual el hombre se angustia, es lo mismo que aquello por lo cual él se angustia: el mundo como tal[9]. Lo que inspira su angustia es el reconocimiento de lo que significa estar-en-el-mundo, reconocimiento que se produce cuando lo ve en su totalidad y no meramente en las perspectivas de sus preocupaciones particulares.

Pero el acceso a esa perspectiva de la totalidad, única que nos permite reconocer la común futilidad de todas las cosas del mundo, sólo se alcanza de una manera, que fue anunciada: anticipando la propia muerte. No es éste, ciertamente, un lugar fácil. El común de los hombres prefiere abandonarse al vértigo de la vida cotidiana, en la que lo familiar y lo próximo

ocultan el estado de ánimo fundamental de la angustia. Se comprende la actitud: al desaparecer las preocupaciones habituales, se le revela a la existencia humana el extrañamiento de la soledad. Es el momento en el que el hombre puede optar entre continuar en la existencia inauténtica, impersonalmente determinada, o hacerse cargo personalmente, mediante un esfuerzo heroico, de su propia existencia. Pero esto último —de ahí su desmesurada dificultad— no se resuelve en un gesto en el que podamos asumir una esencia preexistente. No se puede pretender experimentar la existencia como totalidad en el sentido de la simple presencia porque es constitutivo de ella ser posibilidad abierta. En Heidegger el lema «sé tú mismo» emplaza a una tarea: nunca soy, sino que siempre seré, porque puedo ser.

Es justo en este punto donde la idea de la propia muerte desarrolla toda su eficacia teórica. Porque para alcanzar la auténtica medida de mis posibilidades he de ser capaz de pensar la muerte, esto es, de entenderla, según dijimos, como mi última y definitiva posibilidad. Considerarla así significa, por lo pronto, tomar distancia respecto de otras interpretaciones. Por ejemplo, respecto de la epicúrea, según la cual mientras yo estoy vivo mi muerte no existe, y para cuando ella llega, quien no está soy yo, con lo que en el fondo la muerte no me incumbe. Hablar, tal como hace Heidegger, de la muerte como una posibilidad de la existencia es ir más allá de considerarla como un hecho que les ocurre a los demás y que a mí todavía no me ha ocurrido. Para ser precisos, la define como una posibilidad *existenciaria,* lo que en su terminología significa como un elemento que entra a constituir, no accidentalmente, el actual ser de la existencia como proyecto.

La muerte apunta al corazón de la existencia. Le afecta en su mismo ser, en su esencia misma de proyecto. Es, se lee en *Ser y tiempo,* «la posibilidad de la pura y simple imposibilidad de la existencia»[10]. O también, sin pretender jugar con las palabras, la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad. Más allá de ella nada le es posible a la existencia como ser en el mundo, es decir, resulta rigurosamente insuperable. Pero el ser de la muerte no se agota en ese constituir condición de posibilidad última de todas las demás posibilidades. Marca ese límite, ciertamente, pero al hacerlo actúa sobre ellas, no sólo en el sentido de ejercer un dominio —puesto que accidentalmente las extingue— sino en el más importante de tener una presencia sobre las mismas mientras permanecen como opciones. En efecto, la muerte revela la contingencia de cualquier otra posibilidad. Puesto que puedo morir, no era necesario que existiera. Nadie, en realidad, necesita existir. La existencia personal es una travesía entre nadas: la nada de la que surgimos y la nada a la que estamos aboca-

dos. Si la imposibilidad de la existencia (la muerte) es posible, eso quiere decir que nada es necesario.

He aquí lo que se le revela a la existencia capaz de encararse con la muerte. El hombre angustiado, dirá Heidegger, «se siente en presencia de la nada, de la imposibilidad posible de su existencia»[11]. Anticipando la muerte, *corriendo al encuentro de la muerte*, la existencia deviene auténtica, vive acorde con «la posibilidad absolutamente propia, incondicionada e insuperable»[12] del hombre. Vivir en presencia de la muerte, por tanto, no significa de ninguna manera ni intentar precipitarla (por ejemplo, a través del suicidio, tema muy caro a una cierta *estética* existencialista) ni sentarse a aguardarla (al modo de algún nihilismo oriental). Lo que la convierte en clave de una vida auténtica, lo que hace que sea el elemento que liga y estabiliza mi existencia es la señalada condición de *posibilidad* suprema, que desaparece en el momento de la realización (a través del suicidio, por ejemplo), puesto que la realización niega o destruye la posibilidad en cuanto tal. Vivir para la muerte, por tanto, es vivir con la posibilidad de la muerte, no con el hecho de la muerte. Es, finalmente, una forma de vivir.

Pero esto último no debiera entenderse en término de una recaída en la argumentación epicúrea (que es una argumentación, como diría un filósofo analítico, trivialmente verdadera). La muerte constituye, en efecto, una amenaza, pero, quedó dicho, una amenaza reveladora. Su presencia me revela que estoy lanzado en el mundo con objeto de que muera allí. Una muerte que será irremediablemente *mi muerte*, en el sentido de que es una posibilidad ante la que ningún otro se medirá por mí (nadie me la podrá evitar ni me podrá sustituir), de idéntico modo que yo nunca podré tener una experiencia genuina del morir de los otros. Todas las demás posibilidades colocaban al hombre en medio de las cosas o entre los otros hombres: la posibilidad de la muerte aísla al hombre consigo mismo. Pero el hombre situado ahí, el hombre que sigue la consigna de *¿Qué es metafísica?* de «mantenerse firme en el interior de la nada»[13] conoce algo que antes ignoraba: el valor exacto de las cosas. Sólo ahora las otras posibilidades pueden ser percibidas en su naturaleza de puras posibilidades.

Esta es la verdad de nuestra situación, verdad que permanece escondida de nosotros por nuestras preocupaciones diarias, por la autoridad del modo impersonal de existencia social mantenido por el sentido común. Uno de los caracteres esenciales de la existencia inauténtica es precisamente la incapacidad de apropiarse de las cosas en su verdadera esencia de posibilidades. La existencia auténtica sí es capaz de hacerlo y, al llevar a cabo esa tarea, cumple el propósito de acceder a la existencia como totalidad, de pensar la existencia de una sola vez. Se trata, pues, de algo más que la mera constatación de que todo es contingente, de que todo se halla

desvalorizado. Al anticiparse en la propia muerte, la existencia ya no está dispersa y fragmentada en las diferentes posibilidades rígidas y aisladas, sino que las asume como posibilidades propias que incluye en un proceso de desarrollo siempre abierto, precisamente por ser siempre un proceso para la muerte. Así es como la anticipación de la muerte desarrolla la reiterada función de constituir a la existencia como totalidad auténtica, a base de *posibilitar las posibilidades,* haciéndolas aparecer verdaderamente como tales y poniéndolas, en ese mismo gesto, a disposición de la existencia. Por su parte, el hombre, que ya ha alcanzado a saber que no debe aferrarse a ninguna de ellas de manera definitiva, las inscribe en el contexto siempre abierto del proyecto propio de existencia.

EL TIEMPO

Constatado lo cual, podemos dar un paso más y preguntarnos: ¿cómo vive ese hombre que ha llegado a la verdad acerca de su propio ser?, ¿de qué criterios se sirve a la hora de determinarse, de tener que tomar decisiones? En *Ser y tiempo,* Heidegger ha hecho referencia a lo que en el lenguaje ordinario se suele denominar «la voz de la conciencia» para designar ese fenómeno existencial del cual puede partir la existencia resuelta a hacerse auténtica. La conciencia es testigo de la alternativa entre autenticidad e inautenticidad. No le recrimina a la existencia por actuar de esta o aquella manera en particular, porque lo que ella, por así decir, fiscaliza (la inautenticidad) no consiste en lo que se hace sino en la manera de vivir. Por eso puede afirmarse que esa voz no dice nada que pueda ser discutido o comunicado, sino que habla como silencio. Sin que esto deba entenderse de una forma enigmática o paradójica. Esa voz no ordena contenidos, en el mismo sentido que el imperativo kantiano establece un precepto formal y no material (sea cual sea la situación en la que te encuentres, actúa de manera que se cumpla este criterio). En su caso, cuando le pide a la existencia que asuma una concreta posibilidad, no lo hace porque haya un *debe* que lo señala, sino porque es una posibilidad *propia* y asumirla forma parte del hacerse cargo de la existencia.

Pero acabamos de ver que la posibilidad más propia es la muerte. En consecuencia, elegir como propias las posibilidades en las que está dispersa la existencia habrá de significar ponerlas en conexión con aquélla. La decisión que hace auténtica la existencia no se limita a asumir responsabilidades respecto a esta o aquella posibilidad existencial: es, ella misma, una decisión anticipante de la muerte. Pero vale la pena enfatizar que esta anticipación no debe ser vista como un siniestro recordatorio paralizante

(del estilo de «polvo eres y en polvo te convertirás»). Al contrario, es precisamente lo que proyecta al hombre hacia el futuro. La presencia de la muerte impide la tentación de abandonarse (y abandonar) a ninguna realización particular, de renunciar a más posibilidades por haber alcanzado una en concreto. Y, lo que tal vez sea aún más importante, introduce la idea de temporalidad, que va a ser la idea clave para responder a la pregunta por el significado de la existencia personal.

Poco extrañará que, de las tres determinaciones del tiempo —pasado, presente y futuro—, Heidegger considere como la originaria y fundamental al futuro. En efecto, si hemos dicho que la existencia es posibilidad, trascendencia, proyección, anticipación, se sigue de ello que está constitutivamente orientada y dirigida al futuro. Pero lo específico de la propuesta heideggeriana es, más que el elemento sobre el que pone el énfasis, la manera en la que piensa la articulación con las otras dos determinaciones. El futuro supone necesariamente el pasado, y el presente está necesariamente envuelto en la relación entre futuro y pasado. Cada una de estas determinaciones del tiempo no tiene significado si no es respecto a las otras, esto es, respecto a un «fuera de sí», que, sin embargo, la constituye propiamente.

Los términos utilizados no debieran deslizarnos hacia formas de entender el tiempo que Heidegger rechaza frontalmente. Tal es el caso del modelo que utilizó la metafísica tradicional, el de la simple presencia. Consecuente con el resto de su crítica a este modelo, el autor de *Ser y tiempo* argumenta que aquí radica la razón por la que el tiempo siempre se sustrajo a la metafísica. El tiempo no se deja pensar bajo la figura del ente —no es una cosa que esté en el mundo—, sino que sólo poniéndolo en relación con la existencia podemos encontrar las bases para concebirlo adecuadamente. El tiempo no es una sucesión desestructurada pero irreversible de «ahoras». Nuestras expresiones habituales «es tiempo de...», «ya habrá tiempo para...» (o tantas otras) expresan bien lo que se pretende decir. Cada ahora es hora de intereses y preocupaciones. A través de unos y otras, el tiempo pierde la condición de recipiente vacío o de cosa entre las cosas para pasar a ser el elemento nutricio de cuanto hay. Nuestro entramado de intereses y preocupaciones conforma una especie de estructura capilar a través de la cual el tiempo alcanza, hasta empaparlos con su temporalidad, a los objetos del mundo. Es así como Heidegger puede afirmar que los objetos están constituidos por un proceso temporal: el martillo ha sido hecho y será usado para clavar y en este momento está ahí, guardado en la caja de herramientas. No es un martillo si no fue hecho en el pasado y tampoco lo es si decidimos no volver a usarlo en el futuro (porque lo juzguemos inservible —y entonces sería un mero trasto

desechable— o lo utilicemos para decorar —con lo que pasaría a formar parte del mobiliario).

Esta referencia a los objetos sirve, de paso, para tomar distancia respecto de otros planteamientos de la temporalidad dominantes en la historia de la filosofía, como podría ser, por ejemplo, el de San Agustín, quien, como es sabido, proponía fundar el tiempo en las dimensiones de la conciencia. Bien pudiera decirse, simplificando temerariamente el asunto, que la relación que Heidegger está proponiendo es justo la inversa: es la temporalidad la que constituye la existencia. La existencia, claro está, cualificada como hemos dicho. Al conjunto de los rasgos mencionados (el ser despegado de sí mismo en cuanto posibilidad, el ser ya arrojado en el mundo para morir, el estar ligado en una existencia cotidiana presente) Heidegger le denomina Cuidado. Si no perdemos de vista el sentido latino del término (que aparece, por ejemplo, en formulaciones como «edición al cuidado de...»), podríamos, con las debidas cautelas, sustituirlo por palabras equivalentes. Así, veríamos que, si resulta intercambiable la expresión «X está al cuidado de Y» por «X está al cargo de Y» es porque, como diversos intérpretes han sugerido, aquel *cuidado* comparte rasgos con la categoría *ser responsable*. De la misma forma que el trazo de la anticipación, de la proyección hacia delante y hacia afuera, característica de la existencia humana, queda recogido en la palabra *preocupación*.

Pero la temporalidad —esa unidad de futuro, pasado y presente que posibilita el Cuidado— presenta diversos caracteres según se trate del tiempo auténtico o del tiempo inauténtico: los modos de *temporalización de la temporalidad* varían en cada caso. El futuro de la existencia anónima cotidiana tiene la forma de una tensión hacia delante, cuyo significado final dependerá de la consecución o no de lo que se persigue. De ahí que Heidegger se refiera a él como un mero «aguardar». Por su parte, el pasado de la existencia inauténtica está atravesado por el miedo. Miedo que no es otra cosa que una angustia desnaturalizada, una angustia que se resiste a reconocerse como tal y que, por ello, empuja al hombre a olvidar su posibilidad propia y auténtica. El presente, en fin, de la existencia cotidiana es esa rutina insignificante de días que se suceden el uno al otro hasta el infinito. A ese entregarse a lo momentáneo que en él impera y que lleva el sello de lo atareado e irresoluto, Heidegger lo llama «hacer presente». Con lo que tenemos los tres elementos para entender su definición de la unidad de la existencia humana inauténtica: «un aguardar haciéndose presente y olvidando»[14].

Frente a ella, la unidad de la existencia auténtica se basa en una aceptación radical y consecuente de su propia condición. El hombre sólo puede ser previendo en sentido figurado lo que será, que es nada, repitiendo

lo que ha sido, que es nada, y reconociendo que todo lo que en el mundo le pudiera ser presente alguna vez es nada. A quien se atreva con semejante tarea, a quien acepte con ojos enteramente abiertos la existencia tal como se la encuentra, fluyendo de la nada a la nada, y la viva a la luz de ese entendimiento, toda acción suya se le revestirá de una particular tonalidad. Descubrirá la culpa que acompaña a la decisión de vivir auténticamente. Una culpabilidad originaria, puesto que la existencia, haga lo que haga, es en sí misma el origen del mal tan pronto como asume y acepta una existencia de la que nunca puede ser dueña; es culpable, haga lo que haga, tan pronto como acepta y se hace responsable de una existencia finita irreparablemente determinada y condenada. Todos los yerros y faltas particulares están metafísicamente fundados en esta naturaleza culpable de la existencia.

Quizá de nuevo ahora nuestro lenguaje común proporcione la más eficaz ilustración de lo que se pretende decir. Cuando, en nuestra forma habitual de hablar, a la culpa la denominamos *falta*, estamos señalando la negatividad a la que alude el concepto. No se trata de una culpabilidad moral o jurídica, sino de aquello que la fundamenta: la culpa es ser fundamento de una nada. El ser culpable no resulta de una culpa cometida, sino al contrario. El ser culpable pertenece, por tanto, al ser de la Existencia. El autoproyectarse hacia esta culpabilidad genuina constituye la lealtad de la existencia consigo misma; es lo que Heidegger llama la libertad para la muerte. (En esta noción de culpabilidad en cuanto finita aceptación de la plena responsabilidad por nuestra finita existencia personal, Heidegger, como Jaspers, está siguiendo a Kierkegaard.)

Desde aquí se puede medir bien la distancia que separa esta idea del tiempo de la presentada por el pensamiento común o por la ciencia. La medida común del tiempo (eso que Heidegger llama la *fechabilidad*), la medida científica del tiempo o el concepto mismo de eternidad, se refieren todos al tiempo inauténtico. Y no se trata, una vez más, de que ese tiempo no exista, sino de que sin la vinculación fuerte, constituyente, a la existencia, no queda satisfactoriamente pensado. El tiempo público medido por los relojes es el tiempo de los intereses y es, en efecto, la condición necesaria de que se dé el mundo que el hombre conoce. Pero, previamente, la estructura temporal de la existencia personal es la condición necesaria de que se dé ese yo que conoce. Por eso Heidegger subraya que el tiempo originario del hombre es cualitativo y finito (limitado por el nacimiento y la muerte), no cuantitativo e infinito. El tiempo infinito —también llamado en ocasiones *objetivo*— no existe ni previamente ni al margen del finito, sino que tiene lugar como resultado de una cierta autonomización de éste, la que se produce cuando la coincidencia univer-

sal de los hombres bajo el signo del cuidado obliga a éstos a llevar una cuenta del tiempo.

LA NADA Y LA HISTORIA

Si nos quedásemos aquí, en esta caracterización de la existencia auténtica como la única que se atreve a recorrer la distancia que separa dos nadas, la nada originaria de la que el hombre procede y la nada a la que se dirige, difícilmente podríamos evitar la sensación de que la propuesta heideggeriana, a pesar de sus declaraciones, desemboca en lo que, en la jerga filosófica tradicional, se denomina un completo nihilismo. De ahí que la mejor forma de cerrar esta exposición sea haciendo alguna consideración acerca de la idea misma de nada, en primer lugar, y acerca de la noción de historicidad, en segundo.

En *¿Qué es metafísica?*, Heidegger lo declara de forma rotunda: «La nada es más originaria que el no y que la negación»[15]. La declaración está hecha desde la clara percepción de que la ciencia, y el punto de vista científico en general, abandona, displicente, este objeto teórico a base de considerarlo *aquello que no hay*[16]. Pese a este desdén, Heidegger mantiene que la revelación de la nada es originaria, y que toda posible negación es ulterior: se funda en la presencia y en la revelación de la nada. Con otras palabras, la nada desarrolla unos específicos efectos. La negación, la renuncia, la limitación, la prohibición, pueden considerarse como algunos de los modos a través de los cuales, especialmente en la existencia inauténtica, la nada se hace presente. Aunque éstos no son su forma genuina de manifestarse. Es en la existencia auténtica donde más claramente se muestra la nada en todo su espesor ontológico. La nada no sólo está en los límites, en el abismo sin fondo del origen y en el abismo sin fondo terminal. Hay más: el ser de cada ente que no es existencia es hecho surgir de la nada. Por eso Heidegger prefiere, en vez del paradójico «la nada existe», el más oscuro «la nada misma anonada»[17].

Por tanto, cuando se sostiene que la existencia auténtica es la única que comprende claramente y realiza emotivamente la radical nihilidad de la existencia, estamos viniendo a significar que la nada *puede ser experimentada*. Lo cual, dicho sea de paso, sitúa las cosas en un terreno absolutamente alejado del propuesto por Carnap en su conocida crítica-burla a Heidegger. La angustia es la experiencia de la nada. Esa experiencia en la que el hombre se siente fuera de su hogar, del mundo inteligible de los significados, construido por la experiencia personal y en cuyo interior se creía a salvo. El *fuera* de ese mundo es la existencia bruta vaciada de signi-

ficados, la facticidad en crudo, la contingencia despojada del manto de la razón. De ella el hombre tiene una experiencia —angustiada, nauseabunda— que le hace sentirla impenetrable, como la noche de la que él mismo salió y a la que está de regreso. La experiencia de la náusea, del absurdo, testimonia la impenetrable alteridad de la existencia bruta que subyace a la construcción del mundo inteligible. Colocado ahí, el filósofo puede recuperar su motivo originario, fundacional, aquel formidable primer impulso que lo lanzó a la aventura del pensamiento, aventura de la cual la ciencia es un episodio destacado, pero episodio al fin.

Porque la experiencia de la nada, al significar un eclipse del mundo inteligible, permite recuperar aquella extrañeza que dio lugar a la pregunta por el ser. Cuando el pensador presocrático se planteó ¿qué es lo que es?, abrió un espacio de interrogación de tal magnitud que la entera civilización occidental con todas sus aportaciones no ha alcanzado a colmar. Ella ha fundado, quién lo duda, un vasto complejo de significados y actividades que han convertido en inteligible el mundo. Se ha aplicado con fortuna —como lo prueba su dominio de la naturaleza— al descubrimiento de *lo que es*. Pero esa exclusiva dedicación al conocimiento ha tenido un efecto indeseable: el olvido de la pregunta primera. El conocimiento, junto con las demás obras del hombre (Heidegger nunca deja de considerar al conocimiento como un producto humano), han cubierto el ser y se han alejado del punto de vista desde el cual el ser puede ser vislumbrado. Para arreglar esto, la filosofía occidental (incluyendo en ella la ciencia) ha de empezar por restablecer su contacto con su fuente y su principio informador, que no es otro que la pregunta que la inspiró. Al hacerlo, comprobará qué hay en la raíz misma de la empresa gnoseológica que prefigura nuestra situación actual. Hasta qué punto el creciente éxito de la ciencia en resolver problemas prácticos ha provocado que asuma un carácter cada vez más cerrado, en contraste con la obertura que la engendró. En qué medida el conocimiento es una forma de no-verdad porque esconde la ignorancia con la que no consigue acabar. Y aunque lo que nos queda por saber, la pregunta que resta por responder, probablemente sea el particular *ignorabimus* (lo que estamos condenados a desconocer) del hombre occidental, en todo caso algo importante podemos afirmar ahora: la nada es el lugar más próximo al ser.

Estas últimas consideraciones pueden ser valoradas, para terminar, como una forma más argumentada de lo que al principio se planteó de modo casi meramente programático. El reiterado énfasis anterior en que la depreciación del mundo realizada en la existencia auténtica no exime a los hombres de la obligación de actuar alcanza, tras todo lo expuesto, su pleno sentido. La anticipación de la muerte, la angustiada experiencia de

la nada, lejos de eliminar el mundo, nos hace libres frente a él. La comprensión de la imposibilidad radical de la existencia, de su nihilidad esencial, no impide existir como imposibilidad y nihilidad. Antes bien al contrario, nos facilita aceptar la existencia tal como es. Por eso se insistió en que la conciencia ni nos descubre ni nos propone nuevos fines (alternativos, por ejemplo, a los de la inautenticidad): se limita a mostrarnos la verdadera naturaleza de aquellos con los que ya tratamos, lo que nos permite obrar en consecuencia.

Alguien podría plantear que la libertad que Heidegger concede al hombre, y en la que funda su idea de historicidad, es una libertad muy limitada. No le faltaría razón a quien lo pensara: todo depende de con qué otra libertad la queramos comparar. Ciertamente, el margen de actuación que se le atribuye resulta bastante estrecho. Se puede tener incluso la tentación de pensar que, si colocamos como premisa el que el hombre actúa en el seno de la situación en la que se encuentra, y que esta situación consiste en un coexistir con los demás hombres entre las cosas del mundo, la conclusión que se desprende es que su libertad es una mera libertad para aceptar la situación de hecho en que está arrojado y permanecer fiel a ella. Pero tal conclusión sería rechazable si diera a entender que la existencia no hace otra cosa que llenar una vía trazada de antemano. Eso equivaldría a introducir una idea de destino —la más común: la que se identifica con fatalidad— a la que Heidegger es ajeno.

Porque, como se ha reiterado suficientemente, no hay objetividad previa ni al margen de las existencias a la que podamos apelar en algún caso. Tampoco, por tanto, en el de la historia. También respecto de ella se puede predicar lo que dijimos antes: es únicamente objetiva al ser subjetiva. La historia es un producto específico de un hombre orientado hacia el porvenir. Lo que ocurre es que esa condición de *producto* debe ser bien entendida. Sólo la existencia es primariamente histórica, pero secundariamente también lo son lo intramundano y el mundo, que sólo es en la medida en que la existencia se temporaliza. Así, las cosas del mundo, en su poder ser utilizadas y en su instrumentalidad, forman parte de la historia universal. En el mismo sentido en que se puede decir que edificios e instituciones tienen su historia o que la propia naturaleza es histórica (quedará claro: no porque haya una «historia natural», sino porque la naturaleza es paisaje contemplado, campo de batalla, lugar de culto o territorio conquistado). El acaecer de la historia, de lo acontecido, es suceder del hombre como ser-en-el-mundo. El hombre tiñe con su historicidad todo cuanto toca.

Pero esa historicidad es, al mismo tiempo y sin contradicción, una particular manera de ubicarse en lo heredado, de reaccionar frente a la tradi-

ción. Había quedado, efectivamente, en el aire el problema que plantea de dónde el hombre toma la posibilidad que encuentra a su disposición, y ahora vemos que la historicidad forma parte de la respuesta. Obviamente, esta posibilidad sólo está al alcance de la existencia auténtica, entre otras razones porque sólo ella está en condiciones de reconocerla. La inauténtica, por definición, en la medida en que vive dispersa en la cotidianeidad sin perspectiva, en un miope frenesí teleológico, ni siquiera puede planteársela. Para hacerlo se requiere el sosiego de quien sabe que todas las situaciones, de hecho, son equivalentes y que es imposible sustraerse a ellas, como es imposible que ellas sean más de lo que son: imposibilidad y nada. Instalado en ese territorio de paz, el hombre auténtico sí está en condiciones de asumir el pasado en el que se ha visto depositado.

Las posibilidades surgen de la herencia que se transmite a la existencia humana. El destino de ésta —que lo tiene y del que habla Heidegger— no es la fatalidad resignada a que nos referíamos hace un momento, la estricta condena a la pasividad. Al contrario, es un hacerse cargo de las posibilidades heredadas, un querer ser aquello que ya se ha sido, un esforzarse porque vuelva a ser lo mejor de entre lo que puede ser. El hombre auténtico se preocupa de seleccionar de la tradición heredada lo que es repetible: retrocede, de manera expresa, sobre posibilidades existenciales del pasado, de las que se apropia. No crea, funda o conquista nada nuevo, igual que no rompe con nada anterior. No va, ni quiere ir, más allá de lo existente. Su decisión es la elección de la elección. Porque tan sólo se puede elegir el querer o no querer lo que ha sido y, en todo caso, será. A este gesto de retomar y hacer propias las posibilidades que se heredan del pasado Heidegger le llama fidelidad histórica, y lo considera una virtud.

Por su parte, la ciencia de la historia, la historiografía, se aplica a intentar captar este núcleo de significado. Su tema no será, por tanto, ni el acontecimiento único de su singularidad ni un universal (ley, tipo ideal o cosa parecida) suspendido sobre ese acontecimiento. La misión del historiador es extraer de la entraña de lo fáctico lo posible, lo repetible: identificar la posibilidad que fue efectivamente existente en el pasado. Pero esta tarea no debe entenderse de una forma meramente teórica o abstracta: de ahí nuestra insistencia en que la historia sólo puede ser objetiva radicalizando su subjetividad. Únicamente a un hombre auténtico —decidido a repetir las posibilidades que ya fueron suyas de hecho, que vive activamente en el presente a la vez que activamente re-vive el pasado— se le revela el sentido de lo pretérito en su autenticidad historiográfica. Y es que la repetición no es una vacía reiteración del pasado, ni un mero enlace retrospectivo del presente, sino más bien una réplica a la posibilidad de la existencia, que ya ha sido un hecho. El presente auténtico surge, es-

forzado, de esta tarea, que es en gran parte una batalla contra el hoy *actualizado* de la inautenticidad. La crítica del presente, retomada vigorosamente por algunos filósofos de la postmodernidad, hunde de manera inequívoca sus raíces en esta mirada heideggeriana sobre la historia. Ese hombre que avanza al encuentro de la todavía indeterminada oscuridad del futuro quisiera repetir, en el mejor de los casos, los gestos de los héroes que en algún momento escogió. La lección que de ellos extrae no es lo que consiguieron (muchos murieron sin ver realizado su sueño), sino el modo en que se enfrentaron con su propia posibilidad.

NOTAS

[1] Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.

[2] Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.

[3] Victor Farías, *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnick, 1989. Para una contextualización menos restrictiva de la obra de Heidegger pero que, sin embargo, tiene presente la interpretación del autor chileno *vid.* Luc Ferry y Alain Renaut, *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

[4] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE , cuarta edición revisada, con una nota preliminar: 1971, epígrafe 9: «Tema de la analítica del "ser ahí"», p. 54. Las citas de esta obra que aparecen en lo sucesivo no siempre recogen en su literalidad la traducción de Gaos. De manera análoga, en el cuerpo del texto nos referimos a esta obra en la forma en que suele hacerse habitualmente en nuestra comunidad filosófica, esto es, como *Ser y tiempo*, sin los artículos determinados de la traducción.

[5] Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1970, p. 49.

[6] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo, op.cit.*, epígrafe 18: «La conformidad y la significatividad; la mundanidad del mundo», p. 98.

[7] *Ibídem*, epígrafe 29: «El ser ahí como "encontrarse"», p. 155.

[8] *Ibídem*, epígrafe 40: «El fundamental encontrarse de la angustia, señalado "estado de abierto" del "ser ahí"», p. 206.

[9] *Ibídem*, p. 207.

[10] *Ibídem*, epígrafe 50: «Diseño de la estructura ontológico-existenciaria de la muerte», p. 274.

[11] *Ibídem*, epígrafe 40: «El fundamental encontrarse de la angustia, señalado "estado de abierto" del "ser ahí"», p. 207.

[12] *Ibídem*, epígrafe 50, *cit.*, p. 274.

[13] Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1984, p. 49.

[14] Cfr. a este respecto el epígrafe 68 («La temporalidad del "estado de abierto" en general») de *El ser y el tiempo, cit.*, donde se especifica una comparación en-

tre la temporalidad de la existencia auténtica y la de la inauténtica, mencionando en forma de pares los modos temporales de cada una.

[15] Martin Heidegger, *¿Qué es...?, op. cit.*, p. 43.

[16] *Ibídem*, p. 42.

[17] *Ibídem*, p. 49.

Capítulo XII

Sartre, la gestualidad existencialista

Jean-Paul Sartre nació en 1905. Estudió en la École Normale Superieur de París, recibiendo la *agrégation* de filosofía en 1929. De 1931 a 1933 fue profesor en el Lycée de Le Havre. Más tarde enseñó en el Lycée Henri IV, antes de ir en 1934 al Institut Français de Berlín, donde entró en contacto con la fenomenología y el pensamiento de Heidegger. Al año siguiente formó parte del claustro de profesores de Lycée Condorcet, del que se separó en 1942 para dedicarse a su obra literaria. Fue movilizado a comienzos de la Segunda Guerra Mundial, siendo capturado en 1940 y enviado a Alemania, donde pasó nueve meses como prisionero de guerra. Tras su liberación en 1941, actuó en el movimiento de la Resistencia desde 1941 a 1944. En 1945 fundó, junto con Maurice Merleau-Ponty y otros amigos, la revista mensual *Les Temps Modernes*. A partir de 1952, sus posiciones ideológicas y políticas se orientaron progresivamente hacia la izquierda. En 1956 criticó la intervención soviética en Hungría y en 1958 se alineó con los que defendían la independencia de Argelia. En el año 1964, coincidiendo con la aparición de su libro de memorias *Les mots*[1], se le concedió el Premio Nobel de Literatura, que rehusó alegando, entre otras razones, que no juzgaba conveniente institucionalizarse perdiendo así algo de su libertad de pensamiento y creación. Participó en el Tribunal Russell contra la intervención americana en Vietnam (1967) y, tras los acontecimientos del mayo francés del 68, participó activamente en el ámbito político desde posiciones radicales, colaborando con grupos izquierdistas, dirigiendo el periódico *La Cause du Peuple* y fundando el diario *Liberation*. Murió en París el año 1980.

***

Los ensayos de los años treinta pueden ser considerados en su conjunto como el intento por parte de Sartre de fundar su propia teoría de la

conciencia humana. No hay ruptura entre ellos y *El ser y la nada*. Más aún, se dejan leer como verdaderos bosquejos de un método que llevaría a las grandes tesis de dicha obra. La temática presente en todos y el hecho de que la influencia dominante en los mismos sea la de la fenomenología de Husserl ha movido a algún intérprete de Sartre a denominar este periodo como el de la «psicología fenomenológica». El cartel parece adecuado si pensamos en el objeto de estas investigaciones: el yo, la imaginación, las emociones, y en el enfoque desde el que se los considera: la intuición husserliana de la intencionalidad. Lo que ocurre es que Sartre va a someter a la teoría de Husserl a una rigurosa crítica, que constituye al mismo tiempo la primera piedra de su propio sistema.

Frente a lo que pudiéramos llamar el subjetivismo o idealismo trascendental husserliano, Sartre mantiene en *La trascendencia del ego*[2] que «el ego no es un habitante de la conciencia». La tarea que se propone en este trabajo es la de desalojar de la conciencia ese pseudohabitante que se llama ego, a base de reconsiderar radicalmente su estatuto. A la tesis del ego apodíctico, indudable, presentada por Husserl se opone ahora la idea de que mi ego no es para la conciencia más cierto que el ego de otro. La conciencia intencional enfrentada al mundo todavía no es persona, sino posibilidad de persona. El ego no es un dato de la conciencia, sino un objeto de reflexión que la conciencia se da.

En *La imaginación*[3] y en *Lo imaginario*[4] (en realidad, una sola investigación, dividida en dos únicamente a efectos de publicación) Sartre profundiza en este mismo asunto, sólo que centrándose en el tema de la imagen. En todo caso, el análisis de ésta le sirve para reafirmarse en su tesis: hay que avanzar en la dirección de expulsar a las cosas de la conciencia. Los contenidos de la conciencia no son cosas, sino el proceso de una acción. La propia imaginación es un episodio en la vida de la conciencia: «La imagen es un cierto tipo de conciencia. La imagen es un acto y no una cosa». Pero, quede claro, el análisis de la imaginación debe tomarse como una ilustración acerca de la naturaleza de la conciencia. Lo que vale para aquélla, vale igualmente para las otras grandes funciones de la conciencia, como pensar, percibir o las actitudes emotivas. Todas ellas son *actos* de una conciencia imaginante, de una conciencia perceptiva... y así sucesivamente.

Vemos, pues, que, por el momento, en cada trabajo Sartre ha procedido a desalojar de la conciencia alguna presunta cosa (empezó por el ego-cosa y continuó por la imagen-cosa). En el *Bosquejo para una teoría de las emociones*[5] va a abordar el tema de las emociones, enfrentándose asimismo con alguno de los enfoques dominantes en la tradición precedente. Frente a todos los intentos de legitimar las emociones a base de vincularlas con el ámbito de lo inconsciente, Sartre destacará que la emoción es un

modo de ser de la conciencia. Un modo que se da, que emerge, en unas determinadas circunstancias: cuando el mundo nos opone más dificultad de la que podemos soportar, cuando el *coeficiente de adversidad* que nos presenta sobrepasa nuestras fuerzas. Entonces lo que hacemos es tratar de vivir el mundo como si las relaciones de las cosas con su potencialidad no estuviesen reguladas por procesos deterministas.

Nos trasladamos de esta forma a un ámbito —el de la afectividad— absolutamente *mágico*. Ahí intentamos operar sobre el mundo, cambiarlo, combatir sus peligros y sus obstáculos pero sin instrumentos ni utensilios: a esto lo denomina Sartre «una modificación mágica del mundo», y es objeto de sus críticas. Cada emoción tiene algo de específica manera de abdicar de una relación auténtica con el mundo (si por ello entendemos que la conciencia en tales situaciones «no tiene como fin el actuar realmente sobre el objeto»). La tristeza pasiva es exigencia de no-exigencia (que se acoge a un argumento que suele empezar declarando: «Bastante tengo con lo que tengo para que encima...»), el miedo se convierte, en la propia expresión sartreana, en «fingido desvanecimiento», la crisis emocional se convierte en abandono de toda responsabilidad...

Pero sostener que la emoción es un modo de ser de la conciencia quiere decir, evidentemente, que para Sartre no vale la retórica romántica —o romanticoide— de pasiones que nos arrastran, nos obnubilan, *nos hacen perder la conciencia*, precisamente porque la presunta pasión es ella misma un producto de la conciencia que se constituye a partir de una determinada reflexión cómplice. Es un producto que surge cuando «el mundo de los utensilios desaparece repentinamente y en su lugar aparece el mundo mágico». A esto le llama Sartre la «función irrealizante» de la conciencia-emoción, y le concede una autonomía secundaria en relación con la conciencia en sentido fuerte. Como se percibe claramente en el momento en que se disuelve el estado emocional y se desvanecen las relaciones mágicas con el mundo que nos proponía. Se restablece entonces la soberanía de la conciencia.

Sin embargo, esta conciencia soberana, desde la que Sartre abordará la empresa de *El ser y la nada*[6], ya no puede ser malinterpretada, por ejemplo en sentido fenomenológico. No en vano se aplicó el autor a un trabajo de *vaciado* de la conciencia husserliana, que la dejó en nada (en sentido propio: en el de una nada, un no-ser). Por ello también hicimos referencia a estos trabajos como una primera piedra de su sistema. La conciencia teorizada por Sartre es pura traslucidad, pura presencia en el mundo o, mejor, ser en el mundo. Es un vacío, es cierto, pero un vacío constituyente. Es simplemente «la primera condición y la fuente absoluta de la existencia». Es nada, pero nada que apunta al ser.

El ser y la nada es el relato de la andadura sartreana por esta senda. La conciencia apunta al ser no como una posibilidad, sino como un destino. El ser de la conciencia implica un ser distinto de él, un ser trascendente reabsorbido por la conciencia. O, con las palabras del propio Sartre, en las que es perceptible la huella husserliana: «La conciencia es conciencia *de* algo: eso significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia»[7]. Ese *ser que no es ella* al que la conciencia nace referida es el *en sí*. El en sí no puede ser designado más que analíticamente como «el ser que es lo que es»[8]. No es posible ni es necesario: *es* simplemente. Frente a este ser en sí, la conciencia es el ser *para sí*, o sea, presente a sí misma.

Que la conciencia remita a su objeto no debe entenderse en el sentido que el *en sí* sea el fundamento del *para sí*. Al contrario, es la conciencia la que constituye el fundamento: «El *en sí* no puede fundamentar nada; si se fundamenta a sí mismo lo hace dándose la modificación del *para sí*. Es fundamento de sí mismo en cuanto que *deja de* ser *en sí* [...], el fundamento en general viene al mundo a través del *para sí* [...], con él aparece el fundamento por vez primera»[9]. La incapacidad del *en sí* para desempeñar ese papel fundamentante se deriva de su propia naturaleza. En *El ser y la nada*, Sartre se refiere al *en sí* como una masa indiferenciada, una entidad opaca y compacta en la que no puede haber fisuras, pero de la que tampoco tiene sentido esperar nada: el *ser en sí* es siempre completo, siempre lleno. Tal vez una forma más sencilla de enunciar esto sea a través de ese escéptico «las cosas son lo que son», que utilizamos cuando queremos señalarle a alguien que las expectativas que albergaba respecto a alguna realidad carecían de fundamento.

Frente a este ser macizo y estático que es el *en sí*, el *para sí*, la conciencia representa la afirmación de lo indeterminado. Hay otra opción, y es la de decir que el *para sí* funda la posibilidad de la libertad frente al determinismo del *en sí*. Siempre que con ese decir no perdamos de vista la condición radicalmente incompleta de la conciencia. Así, las posibilidades que constituyen la realidad humana son interpretadas por Sartre bajo el signo de la carencia: «Lo posible es aquello de que carece el *para sí* para ser *en sí*»[10]. O el deseo, que no se explica más que como carencia del ser que desea o, si se prefiere, como una necesidad de complemento. En general, todos los rasgos de la realidad humana que en el análisis de la existencia humana llevado a cabo por Heidegger presentaban un carácter positivo, para Sartre son considerados, al tratar el tema del *para sí*, en clave de negación.

Alguien podrá pensar que el fundamento que una instancia así puede proporcionar se encuentra muy alejado del que proporcionaban los *Dios*, *Naturaleza* u *Hombre* de otras filosofías del pasado. No le faltará razón por

pensar eso. Incluso se puede añadir un argumento de refuerzo para la decepción: para Sartre la existencia no pertenece a la esfera del *en sí*, sino a la del *para sí*. En cuanto tal, ahí ubicada, de ella no cabe predicar, ni reclamar, ni esperar, nada parecido al sentido. Le ocurre lo que a cualquier otro ente: no tiene ser ni tampoco lo ha recibido. No existe razón para la existencia, que es radicalmente contingente, inexplicable y absurda.

Y, sin embargo, es el único lugar desde el que postular la idea de libertad. La primacía del *en sí* sobre el *para sí* es indispensable para el pensamiento: de lo contrario, nos veríamos abocados inexorablemente al determinismo. Lo señalado no pretendía devaluar el papel fundamentante de la conciencia sino señalar su modo de operar, que pasa a través del concepto de nada. Gracias a su mediación podrá tener respuesta la pregunta de cómo es posible que en un mundo tan rígido, inmóvil y determinista pueda existir algún hombre libre.

Es posible porque en el mundo, además de los entes plenos, rígidos, determinados por lo *en sí*, hay ese otro tipo de ser específicamente humano que es el *para sí*. Pero como todo lo que es debe ser ente, es decir, un *en sí*, no queda más remedio que deducir que ese otro tipo de ser no puede ser sino un no-ser, es decir, que consiste en nada. Como ha escrito el propio Sartre: «Si se puede dar la nada, no es ni antes ni después del ser, ni, en general, fuera del ser, sino en el mismo seno del ser, en su corazón, como un gusano»[11]. Ahora bien, la nada no puede proceder de lo *en sí*, que se caracterizó justamente por ser completo, siempre lleno (por no carecer de nada, en definitiva). Luego la nada adviene al mundo por el hombre[12]. Lo que no significa que el hombre en su totalidad sea nada. El hombre es también *para sí:* su cuerpo, sus costumbres, incluso su ego, como dijimos, forman parte de esa esfera. Lo que significa es que la especificidad de lo humano consiste precisamente en nada.

Tal vez desde aquí se perciba con más claridad hasta qué punto aquel trabajo de vaciado previo de la conciencia, realizado en la primera etapa, preparaba el terreno desde el punto de vista antropológico para estas afirmaciones de ahora, de carácter más marcadamente ontológico. Y se entiendan también mejor algunas de las tesis por las que se suele identificar la propuesta sartreana. Como, por ejemplo, la de que el hombre como tal no posee ninguna esencia determinada, sino que su esencia es la indeterminación (ahora podríamos decir *su parte de nada).* O, sobre todo, aquella otra tesis en la que radicaliza la idea de que la existencia precede a la esencia (aplicable a todo *en sí),* afirmando que la esencia del *para sí* es su existencia. Pero ninguna de estas tesis —importa destacarlo— equivale a una propuesta abandonista o quietista. La filosofía sartreana ha sido tipificada en alguna ocasión, creemos que con acierto, como una filosofía de la ac-

ción. Pero no ya sólo porque permita la acción, sino por algo mucho más importante: porque obliga a ella.

Probablemente una de las razones por las que Sartre alcanzó una considerable notoriedad fuera de los círculos filosóficos especializados fue, al margen de su mencionada producción literaria, por su capacidad para dar con formulaciones que resumían, de forma contundente y precisa, alguna de sus tesis mayores. Una de ellas es la famosa «estoy condenado a ser libre», presentada en *El ser y la nada*[13], en la que intentaba definir, de un plumazo, su forma de entender el contenido de la existencia humana, su condición de proyecto fundamental en el cual están comprendidos cualesquiera actos y voliciones particulares.

No podía ser de otro modo, a la vista de las premisas que el propio Sartre había planteado. El *para sí*, como dijimos, es nada (si fuera un ente sería algo compacto y lleno): surge como libertad de la conciencia respecto a lo que es. La conciencia es, por utilizar otra expresión sartreana, una «decomprensión del ser», una especie de grieta abierta en el ser. De donde se sigue uno de los rasgos más claros de esta libertad, a saber, su facticidad. Ni rastro, pues, de una idea de libertad entendida como posibilidad de escapar del mundo. La libertad permanece dentro de los límites del mundo[14], sin por ello perder su condición de indeterminada. La libertad es precisamente introducir esta indeterminación del propio proyecto, de la propia elección, en el seno del ser.

La nada sartreana, ciertamente, da mucho de sí. Esta nada abocada a las cosas que es la conciencia humana es la que permite entender su esencial libertad, el hecho de que no podamos decir que el hombre *dispone de libertad* —como si la libertad fuera una propiedad del *para sí*—, sino que *su ser es ser libre*. El hombre ha pasado a ser entendido como *una nada en ejercicio*. Escoger, por ejemplo, tiene mucho de aniquilar el pasado, de enfrentarse a la determinación que pretende el pasado. El pasado, ciertamente, está irremediablemente determinado (en el obvio sentido de que está clausurado, de que no hay forma de operar sobre él), pero el papel que juegue en la vida depende de la propia elección cara al futuro. Cuando alguien asume la tradición a la que pertenece o, por el contrario, la rechaza e intenta romper con ella está convirtiendo su pasado en un motivo de diferente tipo. Pero, de otro lado, el objetivo escogido en cuanto tal al encarar el futuro de una determinada manera, tampoco es (es otra nada que aspira a perder esa condición). Conviene destacar el alto costo que tienen estas afirmaciones. Suponen introducir, sin posibilidad de escamoteo, la idea de responsabilidad. Porque todo cuanto hay en el mundo que no sea mero perseverar en el *en sí* originario, le es debido al hombre, a los efectos, próximos o remotos, de su elección originaria. Sin posibilidad algu-

na de excusa: «no se pueden encontrar otros límites de mi libertad que la libertad misma; o, si se prefiere, [...] no somos libres de dejar de ser libres»[15].

Si trasladamos estas ideas al ámbito de la vida real, podremos comprobar que el nivel de exigencia que nos plantean es enorme. Empezando por el final: nada de cuanto le ocurre al hombre merece el calificativo de inhumano. Lo más espantoso que seamos capaces de imaginar, el mayor horror que haya podido acontecer en el pasado, tienen que ser cargados en la cuenta de los hombres. Aquello que en el *Bosquejo...* se empezó a llamar el «coeficiente de adversidad» de las cosas, e incluso su misma imprevisibilidad es el resultado, más o menos mediado, de una decisión acerca de mí mismo[16]. No existen, en definitiva, los hechos accidentales.

Alguien podrá pensar, leyendo estas afirmaciones, que resultan francamente exageradas (o, si no, metafóricas). Hay un determinado tipo de acontecimientos que, debido, por ejemplo, a su magnitud, parecen escapar a la posibilidad misma de intervención de un agente individual. Pero esta argumentación intenta desplazar hacia la estadística un asunto que Sartre plantea en la frontera misma de la moral. No rehuye el ejemplo desmesurado (y que por lo demás tuvo muy a mano) de la guerra. De forma abiertamente provocadora planteará: si yo soy movilizado en una guerra, ésta es *mi* guerra. Para no serlo, tendría que ser imposible tomar ninguna decisión respecto a ella, y no es el caso. Yo puedo suicidarme, o desertar: nadie me puede sustraer estas posibilidades últimas. Si no las ejerzo, estoy tomando una decisión, me estoy haciendo cargo, en la cuota que me corresponda, de lo que pueda ocurrir (me estoy haciendo *merecedor* de ello, en la formulación sartreana).

Además de su utilidad pedagógica, este ejemplo-límite sirve para mostrar otro de los aspectos más debatidos de *El ser y la nada*. Porque a nadie se le escapará el gran ausente en un ejemplo que precisamente hace referencia al horror colectivo: los otros hombres. Uno de los tópicos más extendidos respecto a la obra de Sartre es el de su pesimismo insolidario, egoísta, tópico que suele tener como argumento favorito la famosa afirmación de la obra teatral *A puerta cerrada*[17]: «El infierno son los otros». La verdad es que el escándalo ante la frase sólo estaría justificado si lo que se afirmase en ella es que los otros *siempre y necesariamente* son el infierno. Pero sostener que en ocasiones lo son resulta tan obvio como consecuente, si se ha afirmado antes que cuanto ocurre es imputable a los propios hombres (corolario insoslayable: luego ellos son los artífices de las situaciones infernales, son el infierno en suma).

La posición sartreana con relación a este tema ha sido, ciertamente, malentendida con frecuencia. El lugar del equívoco podría situarse aquí: para Sartre hay una especie de intersubjetividad, pero no hay un ámbito o

un ser intersubjetivo. El contenido de esta afirmación remite también, cómo no, a las premisas planteadas. De forma análoga a otros rasgos de la realidad humana, la existencia de los otros aparece inicialmente en clave de negación: la otra existencia es tal en cuanto no es la mía. Esta negación es «la estructura constitutiva del ser otro». Si planteamos la cosa a través del análisis del mecanismo de la mirada, como le gusta hacer a Sartre, la peculiar relación que mantenemos con los otros tal vez se pueda aclarar más. Diríamos: el otro es *objeto* de mi mirada y con ello se equipara a cualquier otro objeto como término de mi actividad.

Ahora bien, lo específico de ese objeto mirado que es otra persona es que *nos puede devolver la mirada* (en la jerga más filosófica esto equivaldría a decir que el otro nos puede negar). Esta posibilidad no es mera anécdota: para Sartre no es necesario demostrar la existencia del otro, ya que se nos da de forma directa en el fenómeno del pudor. El pudor, en definitiva, es la situación en la que el *para sí* se descubre en su condición de *para otro*. Se diría que, mediante esta conexión prerreflexiva con los demás, Sartre se ha zafado del peligro de solipsismo que parecía amenazar a su propuesta. Pero, ciertamente, con eso no basta. Queda por ver en qué términos plantea la superación del aislamiento del sujeto, la relación con las otras conciencias.

La relación entre conciencias, en la medida en que se deja dibujar como un anonadamiento recíproco, es pensada por Sartre en clave de conflicto. Porque cuando el otro nos devuelve la mirada, no sólo adquirimos noticia de que tenemos delante un sujeto que se resiste a ser relegado a la condición de mero objeto, sino que sabemos que, al mirarnos, nos está objetualizando, esto es, nos está anulando como sujetos. Hay, por tanto, una objetivación mutua que, sin embargo, no persigue convertir al otro en un mero *en sí*. El *para sí* quiere dominar al otro como libertad, es decir, poseerlo a la vez como objeto y como libertad. Todo esto queda bien ejemplificado a través de la situación amorosa. En el amor es la libertad del otro lo que deseo asimilar o poseer como libertad, puesto que es la libertad del otro lo que separa al otro de mí y me constituye en objeto que revela su existencia al otro. Al amar, yo exijo que la persona que yo amo exista solamente para elegirme a mí como objeto. Esto me convierte en una existencia querida por la entera libertad del otro, cuya existencia yo quiero con mi propia libertad. También los análisis sartreanos de la vida sexual, tanto normal como patológica, señalan la presencia constante de esta pretensión —un punto paradójica, como la orden «desobedéceme»— de dominar la voluntad ajena sin afectarla.

¿No hay, pues, *nosotros* posible? Sí, pero en unas condiciones que lo hacen difícil. La intersubjetividad que hemos visto hasta aquí no es la de un

estar con, sino la de un *estar frente a.* Que las situaciones propuestas por Sartre para visualizar la relación con los otros sean el temor, la vergüenza o el pudor, es por sí solo bastante indicativo de sus resistencias a pensar en términos de comunidad intersubjetiva. Únicamente en determinadas situaciones excepcionales o accidentales, piensa, emerge un ser-con-el otro en lugar del mero ser-para-otro: cuando un tercero *nos mira a la vez,* esto es, cuando nos hace sentir objeto común. Con un lenguaje algo más rotundo: sólo ante la presencia del *enemigo común* puede surgir la verdadera comunicación. Sólo entonces puede darse la realidad del *nosotros*—realidad que, con todo, no hace superar, sino que retiene en su seno, la posibilidad del conflicto—. De ahí que se haya podido afirmar, con justicia, que en la época de *El ser y la nada* la conciencia del nosotros es una conciencia lateral de estar rodeado de otros.

El Sartre posterior, especialmente el de la *Crítica de la razón dialéctica*[18], se va a aplicar en intentar superar esta limitación teórica, a base de llenar de contenido material (quiere decirse, histórico) su noción de proyecto. Con todo, este reconocimiento autocrítico de la insuficiencia de su propuesta anterior no debiera hacernos perder la perspectiva global a la hora de valorarla. En su texto de 1946 *El existencialismo es un humanismo*[19], Sartre ya enfatiza los aspectos positivos de su doctrina, poniendo entre paréntesis los rasgos más negativos de *El ser y la nada.*

La cuestión que quedó pendiente fue ésta: ¿qué es lo que el hombre busca siempre en el fondo, en qué consiste su proyecto fundamental? El *psicoanálisis existencial* propuesto por Sartre, que se diferencia del freudiano en rechazar el determinismo como causa de acontecimientos pasados en una psique que reacciona a la presión de las circunstancias, permite descubrir la estructura ontológica de la elección originaria. El *para sí,* que es por esencia nada, persigue abandonar esa condición fundacional: desea ser. Pero no aspira a un ser a la manera del *en sí,* esto es, mera cosa, objeto cualquiera del mundo (semejante perspectiva es precisamente la que le provoca la náusea). Lo que el hombre quiere es convertirse en un *en sí* que al mismo tiempo sea su propio fundamento, es decir, un *en-sí-para-sí.* Esta figura tiene un nombre propio: Dios. Sartre lo dice claro: «El hombre es el *ser que proyecta ser Dios*». Proyecto imposible, ciertamente (un ente *en-sí-para-sí* es una contradicción). El hombre se queda en un Dios fallido. O, con aquella otra frase del final de *El ser y la nada* que le proporcionó gran notoriedad, *el hombre es una pasión inútil.*

NOTAS

[1] Jean-Paul Sartre, *Las palabras*, Buenos Aires, Losada, 1964.

[2] Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del ego*, Buenos Aires, Calden, 1968.

[3] Jean-Paul Sartre, *La imaginación*, Barcelona, Edhasa, 3ª ed.: 1980.

[4] Jean-Paul Sarte, *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, Buenos Aires, Losada, 1964.

[5] Jean-Paul Sartre, *Bosquejo para una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, 2ª ed.: 1973.

[6] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza; Buenos Aires, Losada, 1984.

[7] *Ibídem*, p. 30.

[8] *Ibídem*, p. 34.

[9] *Ibídem*, pp. 115-116.

[10] *Ibídem*, p. 135.

[11] *Ibídem*, p. 57.

[12] Formulada a la manera de Sartre, la frase resulta algo más enfática: «El hombre es el ser a través del que la nada adviene al mundo», *ibídem*, p. 60.

[13] O la no menos famosa: «El hombre no puede ser ora libre, ora esclavo: es enteramente y siempre libre, o no lo es», *ibídem*, p. 467.

[14] «El argumento decisivo usado por el sentido común contra la libertad, consiste en recordarnos nuestra impotencia. Lejos de ser capaces de modificar nuestra situación a voluntad, parece como si no pudiéramos cambiarnos a nosotros mismos. Yo no soy "libre" para escapar de la suerte de mi clase, de mi nación, de mi familia, ni incluso para construir mi poder o mi fortuna, ni para conquistar el más insignificante de mis apetitos o mis hábitos. Yo he nacido obrero, francés, con sífilis o tuberculosis hereditaria. La historia de una vida, sea la que fuere, es la historia de una frustración. El coeficiente de adversidad de las cosas es tal que se precisan años de paciencia para obtener el resultado más trivial. Más aún, es necesario "obedecer" a la naturaleza para dominarla, es decir, es preciso que yo inserte mi acción en la malla del determinismo.

»Mucho más que parecer que "se hace a sí mismo", el hombre parece "ser hecho" por el clima y la tierra, la raza y la clase, el lenguaje, la historia de la colectividad de la que forma parte, la herencia, las circunstancias de su niñez, los hábitos adquiridos, los grandes y pequeños acontecimientos de su vida» *(ibídem,* pp. 506-507).

[15] *Ibídem,* pp. 510 y 554.

[16] Me he referido a este punto, en concreto desde la perspectiva del análisis de la historia, en diversos pasajes de mi *Narratividad: la nueva síntesis, op. cit.,* así como en *¿A quién pertenece lo ocurrido?* (Madrid, Taurus, 1995).

[17] Jean-Paul Sartre, *A puerta cerrada,* Madrid, Alianza; Buenos Aires, Losada, 4ª ed.: 1989.

[18] Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica,* precedida de *Cuestiones de método,* 2 vols., Buenos Aires, Losada, 1963.

[19] Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo,* Barcelona, Edhasa, 3ª ed.: 1992.

Capítulo XIII

Gadamer, una razón hecha de lenguaje

Hans-Georg Gadamer (1900) nació en Breslau (Alemania). Estudió en Marburgo con Paul Natorp y Heidegger. Fue profesor en Leipzig (desde 1939), en Frankfurt (desde 1947) y en Heidelberg (desde 1949). Pasa por ser el fundador de la nueva hermenéutica o teoría filosófica de la interpretación. Es, de entre los filósofos alemanes de este siglo, uno de los que ha ejercido una mayor y más variada influencia (para algunos analistas *Verdad y método* es la obra más importante y significativa de la filosofía alemana después de *Ser y tiempo*). Se reclaman de su magisterio ilustres filósofos y filólogos como Volkmann-Schluck, J. Habermas, K. O. Apel, D. Henrich o E. Tuguendhat. Fuera de Alemania, la repercusión de su pensamiento puede calibrarse a través de los autores que en algún momento de su obra lo han tomado como punto de referencia: Vattimo en Italia, Paul Ricoeur en Francia o Emilio Lledó en España.

***

Fue precisamente uno de estos últimos autores, Gianni Vattimo, quien, en un célebre artículo publicado a mediados de los ochenta[1], ofreció una definición de la hermenéutica que puede proporcionarnos ahora los primeros elementos para entender la notoriedad filosófica alcanzada por esta corriente en los últimos años. Hablaba allí de la hermenéutica como la nueva *koiné*, esto es, la nueva lengua común de la filosofía y de la cultura en general, que había venido a sustituir al marxismo y al estructuralismo en esa función de término esencial de referencia para el debate cultural. La mera mención de las problemáticas más características, de sus temas favoritos, nombra, por así decir, las claves de esa eficacia. El sentido, la comprensión o el lenguaje constituyen algunas de las cuestiones centrales compartidas por las tendencias más dinámicas de la filosofía actual.

Pero este rasgo, que tendemos espontáneamente a considerar una virtud, no puede permanecer en el plano de la mera constatación. Es un indicio, cuya valoración corresponde realizar al análisis historiográfico, una pista inicial que nos coloca sobre el rastro del significado de la actualidad filosófica de la hermenéutica.

Hay que decir en primer lugar que Gadamer, siendo el representante por excelencia de la filosofía hermenéutica en la actualidad, constituye él mismo el episodio más próximo de una tradición que arranca de bien atrás. Como es sabido, la hermenéutica empezó siendo una mera técnica de interpretación de textos, tanto literarios como teológicos o jurídicos[2]. Según reparemos en uno o en otro tipo de texto, podríamos situar en el origen de la tradición a diferentes autores. Pero lo que importa para nuestro análisis es el giro hacia la filosofía que en el siglo XIX da esta técnica con autores como Schleiermacher o Dilthey y que se consolida en el XX con Heidegger o el mismo Gadamer. El camino abierto por los dos primeros puede considerarse como un auténtico giro copernicano en la historia de la hermenéutica, en el sentido de que se plantea por vez primera la sistematización de una hermenéutica general como arte del comprender mismo. Numerosos intérpretes han destacado que, para su propósito de diseñar una nueva teoría de la experiencia hermenéutica en toda la extensión, Gadamer toma del joven Schleiermacher una inspiración fundamental, la de que dicha teoría debe crecer en la dirección de una ontología del lenguaje. Dilthey, por su parte, siguiendo el enfoque psicologista del último Schleiermacher, desarrolla una noción de hermenéutica ligada a la noción de vida que, aunque heterogénea en principio respecto al propósito gadameriano, contiene elementos de interés.

Porque Dilthey le da a la hermenéutica un sesgo epistemológico que habrá de resultar, a la postre, decisivo. Su propósito es, siguiendo el modelo kantiano, la elaboración de una «crítica de la razón histórica»[3]. Semejante perspectiva proporcionará un renovado impulso a la pretensión de universalidad de esta nueva hermenéutica. Se trata de elaborar una crítica del conocimiento histórico tan sólida como la crítica kantiana del conocimiento de la naturaleza, y de subordinar a esta crítica los procedimientos dispersos de la hermenéutica clásica. Probablemente sea cierto, como ha señalado Paul Ricoeur[4], que al plantear de una determinada manera el problema de la comprensión histórica (muy resumidamente: como la relación entre una vida psíquica del presente y otra del pasado) Dilthey abre más problemas de los que consigue resolver. En particular, deja planteadas todas las paradojas de la historicidad, de entre las que quizá la más emblemática sea la formulada en la pregunta ¿cómo un ser histórico puede comprender históricamente la historia?

UNA UBICACIÓN COMPLEJA

Que Gadamer asume esta herencia significa, desde el punto de vista filosófico, que acepta medirse con sus preguntas. Aunque, obviamente, no sólo con ellas. La relación que mantiene la propuesta gadameriana con el contexto filosófico en el que surge es ciertamente compleja, lo que equivale a decir que no queda satisfactoriamente dibujada por la referencia a una sola línea de problemas. Si atendemos a su propio testimonio[5], nuestro autor se considera un testigo viviente de aquella constelación filosófica formada por las escuelas de Baden y Marburgo y por la fenomenología de Edmund Husserl (además de por la influencia determinante de Wilhelm Dilthey). Pero aceptar la calificación de testigo parece sugerir una disposición pasiva, una función de mera caja de resonancia, que está lejos de hacer justicia al espíritu de la tarea gadameriana. Porque Gadamer se instala deliberadamente en la encrucijada de los conflictos nodales que atraviesan el pensamiento de su tiempo, y retoma y continúa tres debates histórico-filosóficos de enorme calado: el debate de la filosofía romántica frente a la Ilustración, el de Dilthey contra el positivismo y el de Heidegger frente al neokantismo.

Apuntar la complejidad del pensamiento de un autor comporta un riesgo casi inevitable, el de que vaya apareciendo como una síntesis más o menos ecléctica a partir de sus elementos constituyentes. Aunque sólo sea para intentar neutralizar ese riesgo, habrá que decir que las influencias en este caso (por lo demás, como casi siempre) desarrollan una eficacia desigual. Algunos intérpretes de la obra de Gadamer han enfatizado su deuda teórica con el pensamiento de Heidegger, énfasis del que se desprende toda una lectura de la filosofía gadameriana. No nos detendremos en este aspecto, fundamentalmente por razones de economía expositiva (no se enfatizaron ciertos rasgos de la propuesta heideggeriana porque se contaba con recuperarlos ahora), sin que ello implique cuestionar el ascendente: buena parte de lo más significativo que Gadamer plantea viene, en efecto, de ahí. Habermas resumió el signo de ese vínculo —de la tarea gadameriana, en definitiva— en una frase que luego ha hecho fortuna: «Urbanización de la provincia heideggeriana».

Pero, junto a estos argumentos de orden metodológico —del modo de exposición, mejor dicho— para no leer a Gadamer en clave de mero epígono de Heidegger hay otra razón de fondo en la que también coinciden un sector importante de historiadores de la filosofía contemporánea. El hecho de que el autor de *Verdad y método* aprendiera «la artesanía de la

filología clásica», por decirlo de nuevo con las palabras de Habermas, le sirvió (¿paradójicamente?) para tomar distancia respecto del replanteamiento heideggeriano de la filosofía griega[6]. Pocas cosas más alejadas de la *señorial destrucción* que intenta Heidegger del pensamiento occidental, con ese proyecto de desvalorizar la historia de la filosofía como drama de un creciente olvido del Ser, que la rehabilitación del contenido de la filosofía de Platón y Hegel, emprendida por Gadamer. Parecido efecto, en fin, tuvo su reflexión sobre el arte. Hölderlin, Rilke, Stefan George o Paul Celan no aparecen como derivaciones de las ideas de Heidegger sino como objeto de reflexiones diferenciadas respecto del lugar que ocupan en el espacio filosófico.

Ahora bien, una vez señalada la relación que mantiene Gadamer con su propio pasado, resulta obligatorio puntualizar que no es ese vínculo el que nos proporciona la clave de la notoriedad filosófica alcanzada por su propuesta. De pocos autores como de Gadamer se puede predicar el principio general *por sus críticos los conoceréis*. El entero edificio de su filosofía se sostiene sobre unas cuantas ideas mayores, sobre unos pocos convencimientos de gran envergadura, de esos que, por recordar a Bergson, necesitan luego de generaciones para ser adecuadamente entendidos. De momento, Gadamer ha configurado el debate que nos concierne, ha puesto voz a actitudes insoslayables, a modos de encarar lo más grave de cuanto nos pasa. No es un pensador que concite unanimidades, sino que lleva a cabo otra tarea, mucho más específicamente filosófica: da que pensar, incluso a los que están muy lejos de sus posiciones. No es la suya, por tanto, una vigencia sobrevenida, forzada por discípulos e intérpretes, sino derivada de la potencia teórica de sus propios textos.

La naturaleza misma de la propuesta gadameriana invita a diversas formas de exposición. Puede ésta hacerse, por ejemplo, al hilo de la evolución filosófica de su pensamiento. Cuando se opera así, resalta la existencia de tres momentos: el histórico-filológico, en el que Gadamer pone en práctica, con estudios sobre Platón o Herder, la tradición humanístico-filológica en la que se formó, el epistemológico (que transcurre fundamentalmente en Heidelberg, donde sustituye a Karl Jaspers en 1949), en el que se aplica a la explicitación histórico-epistemológica del quehacer filosófico iniciado en la etapa anterior[7], y el ontodialógico (que se inicia durante la década de los sesenta y los años cercanos a su jubilación en 1968), en el que se consolida el lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica. También ha podido hacerse referencia a estos tres momentos como diferentes modulaciones de una misma actitud filosófica, y se ha considerado que el signo de esta evolución es el paso de una *hermenéutica vivida* a una *hermenéutica pensada,* y de ahí a una *hermenéutica universalizada.*

Siendo aceptable, en lo sustancial, esta tipificación, a los efectos de lo que vamos a exponer optaremos por un procedimiento fundamentalmente temático, que no nos confine en la exigencia de la reconstrucción genealógica, y permita en cambio establecer de forma más abierta las conexiones teóricas entre Gadamer y todos aquellos autores posteriores que han aceptado dialogar en el terreno de los problemas dibujado por él. Con este objeto, probablemente lo más útil sea empezar anunciando los tres ejes mayores —y por ello en buena medida polémicos— que definen la especificidad del planteamiento de Gadamer. Ejes que se identifican con las categorías sobre (y con) las que propone pensar: interpretación (y diálogo), tradición (y prejuicio) e historia (y naturaleza humana).

INTERPRETACIÓN (Y DIÁLOGO)

Al hacer referencia a la hermenéutica como cauce mayor en el que debe ser inscrita la filosofía gadameriana, se anunció la deriva, esto es, la distancia, que el autor de *Verdad y método* establece respecto a los filósofos que llevaron a cabo aquel giro copernicano a que aludimos antes. Gadamer no comparte la concepción psicologista de la hermenéutica, tan cara al último Scheleiermacher y a Dilthey (rechaza, por ejemplo, la ilusión de una posible coincidencia atemporal entre la vivencia de la creación y la vivencia de la interpretación), y sitúa su trabajo en un ámbito nítidamente diferenciado. Para él, la empresa que debe enfrentar hoy un pensamiento hermenéutico es la de «aclarar este milagro de la comprensión que no es una secreta comunicación entre las almas, sino un participar en el sentido compartido». Aquellos autores le sirvieron, por así decir, para desbrozar el camino, para sacudirse el fantasma de un concepto de objetividad propio de las ciencias naturales. Cumplimentada esa tarea, Gadamer puede abordar su propia pregunta, a saber, la de cómo es posible la comprensión y la interpretación en las ciencias humanas.

Enunciar así la especificidad de la hermenéutica, considerar que su tarea es el examen de las condiciones en que tiene lugar la comprensión, es al propio tiempo un modo sutil de dar a entender que dicha tarea debe encarar sus propios problemas (en vez de asumir los que le venían importados del ámbito científico-naturalista), debe empezar por plantearse las dificultades teóricas pertinentes. De entre ellas probablemente la más destacada es la que se suele nombrar bajo el rótulo *círculo hermenéutico*. Esta denominación acoge diversos sentidos, pero, a los efectos de nuestro relato, valdrá la pena destacar dos. Por un lado, la interpretación de un texto (o incluso, en general, de toda manifestación simbólica humana) compor-

ta una inevitable circularidad, en la medida en que cualquier parte del texto (o del sistema simbólico) resulta ininteligible sin la referencia a la totalidad en que se halla inscrita, que aparece de este modo como la encargada de atribuir significado a la pieza particular interpretada. Sin embargo, esa misma totalidad se entiende a su vez en función de las partes que la constituyen. De lo que resulta que no hay modo de fijar el punto de partida: la interpretación se ve reenviada sin cesar del todo del texto o del sistema simbólico a sus partes.

Junto a ésta, otra modalidad de círculo hermenéutico es la implícita en todo intento de comprensión de lenguajes, estructuras significativas, marcos conceptuales o cualesquiera formas de vida y de cultura «ajenas». Sin duda que esta segunda variante es la que ofrece para nosotros un mayor interés teórico, en la medida en que aparece, de forma asimismo inevitable, en las numerosas discusiones que están teniendo lugar en los últimos tiempos acerca del relativismo cultural, del dudoso estatuto de una racionalidad universal, etcétera. En efecto, cualquier interpretación que se pueda proponer de todos esos objetos teóricos se da dentro del propio lenguaje, cultura, forma de vida, etcétera, del intérprete, los cuales son por definición distintos del lenguaje, cultura, forma de vida, etcétera, interpretados. La circularidad en este otro caso consistiría en ese inacabable pasar de lo propio a lo ajeno y viceversa, en el que uno hace posible y garantiza en alguna medida la inteligibilidad del otro.

Estas dos variantes de círculo hermenéutico, sin agotar todas las posibilidades, apuntan a lo esencial del mecanismo. Hay que añadir, desde luego, que los diferentes tipos de círculo dependen en gran medida de la clase de hermenéutica que consideremos. La presentada por Gadamer, en la medida en que se pretende alejada de la clásica o literal y de la romántica, no se va a centrar fundamentalmente en la epistemología y la metodología de la comprensión. Aquella pregunta, a que hicimos referencia hace un momento, acerca de *cómo es posible* la comprensión y la interpretación en las ciencias humanas se muestra ahora como una pregunta precisa y distinta, que apunta justamente a lo que nombra, al análisis de determinadas condiciones de posibilidad. La hermenéutica considera una relación y no un determinado objeto, como es un texto. La pregunta, por tanto, busca su respuesta fuera de esas mismas ciencias humanas, en el ámbito de la filosofía propiamente dicha.

Porque en Gadamer el hombre se ve abocado a la circularidad en función de su misma naturaleza. Aunque algo se dirá más preciso sobre la idea de tradición, se puede utilizar aquí por un momento: el círculo hermenéutico es principalmente, aunque no exclusivamente, el que se da entre una tradición y la interpretación de la misma, la cual es parte de esa mis-

ma tradición. El círculo, así, es función del carácter finito de la existencia humana. O, si se prefiere enunciarlo de esta forma, de su estructura ontológica como ser histórico (estructura ontológica inencontrable en las otras hermenéuticas). El círculo señala el encierro en el que se encuentra el hombre, pero también su salida. La comprensión se da siempre en el seno de un algo, en el interior de un marco (la tradición), pero si esos límites no deben ser entendidos como una condena es en función de la dinámica que en su interior se desarrolla. A través de la categoría de diálogo Gadamer expresa el dinamismo por medio del cual podemos transitar desde la tradición hacia la historia.

El diálogo no es únicamente el modo en el que se reconstruye la hermenéutica, sino el horizonte existencial desde el que se hace inteligible la comunicación humana y sus realizaciones culturales. Lo que se persigue es integrar el monólogo de las ciencias particulares en el diálogo de la existencia comunicativa. Si alguna universalidad puede pretender el problema hermenéutico es la relacionada con el imperativo de la comunicación. Se entiende la desazón que provocan las tesis gadamerianas entre buena parte de relativistas. Gadamer comienza donde éstos terminan —por abandono o desfallecimiento—. La hermenéutica no retrocede ante esas situaciones en las que la comunicación parece imposible porque se hablan distintos lenguajes. Antes bien al contrario, se diría que es en esos lugares donde encuentra el principal estímulo para su tarea interpretativa (con sus propios términos: «Donde se plantea justamente en su pleno sentido»). Lo que significa, obvia precisión, que ese *imperativo de un lenguaje común* nunca es un hecho dado, sino una aspiración. Tan necesaria como deseable: «Nunca se puede negar la posibilidad de entendimiento entre seres racionales. Ni el relativismo que parece haber en la pluralidad de lenguajes humanos constituye una barrera para la razón, cuya palabra es común en todas las lenguas, como ya sabía Heráclito»[8].

Obviamente, si nos limitáramos a constatar la naturaleza de «horizonte existencial» del diálogo, o a subrayar el carácter de mera «aspiración» que presenta el imperativo del lenguaje común, la imagen resultante de la hermenéutica gadameriana, por lo menos en este punto, sería la de un discurso vaporoso, de confines imprecisos, incapaz de competir en igualdad de condiciones con otras filosofías que han planteado este mismo asunto de la comprensión con instrumentos más afinados. Para evitar esta imagen convendrá añadir algo respecto al concreto modo en que Gadamer entiende el diálogo. Porque en su caso la reivindicación de esta categoría no está hecha desde una difusa, y más o menos *humanistoide*, exhortación a la comunicación entre las personas, sino desde una clara sensibilidad metodológica (aunque no sea la metodología el destino final de su discur-

so). El diálogo tiene una estructura precisa, que es el juego de la pregunta y la respuesta. Juego que tiene sus reglas: de ahí que Gadamer, reconociendo el precedente de Collingwood, pueda hablar de *lógica de la pregunta y la respuesta.*

Y es que el autor de *Verdad y método* no pasó por Platón en vano. De él aprendió que preguntar es más difícil que contestar, en contra de lo que algunos suelen creer. No se dan cuenta quienes así piensan que su creencia revela, desenmascara, algo de su más íntima condición. Los que al hablar sólo buscan cargarse de razón (en vez de darse cuenta de cómo realmente son las cosas) prefieren no correr el riesgo de tener que ofrecer la callada por respuesta. Pero buscan inútilmente el lugar más cómodo: no tiene nada que preguntar aquel que ya está convencido de saberlo todo. Por ello, queda bien definido el dogmático cuando se le describe como alguien que, a cualquier cosa que sea la que se le diga, contesta «más a mi favor». Frente a esta actitud, el auténtico filósofo está en condiciones de querer saber, justamente porque sabe que no sabe. Por ello, tiene por dónde empezar: preguntando.

Preguntar es una forma inicial de producir conocimiento. La pregunta configura, modela, establece el territorio en el que la respuesta habrá de resultar inteligible. Como dice el propio Gadamer, precisamente en un epígrafe de su libro principal titulado «El modelo de la dialéctica platónica»: «El sentido de la pregunta es... la única dirección que puede adoptar la respuesta si quiere ser adecuada, con sentido»[9]. Preguntar abre un camino, propone una senda por la que la respuesta debe transitar. Con la pregunta, efectivamente, lo cuestionado se coloca bajo una determinada perspectiva. Pero, si cabe hablar así, bajo una perspectiva que se merece, adecuada. En el sentido de que en toda experiencia está presupuesta la estructura de la pregunta. No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar. La apertura que caracteriza a la esencia de la experiencia tiene la estructura de la pregunta. Preguntar significa poner en cuestión aquello acerca de lo que se pregunta, es decir, dejar al descubierto la íntima fragilidad (la cuestionabilidad) de lo dado y proponer un recorrido en dirección al conocimiento. Preguntar es oponerse a la dureza de lo existente, hacer saltar sus resistencias abriendo en su compacta superficie grietas de sentido[10].

La respuesta, por su parte, no es el efecto inevitable, el recorrido forzoso por la senda señalada en la pregunta. Quien pregunta de verdad, expresando en la interrogación sus más genuinas carencias, corre el riesgo de dejarse sorprender por la respuesta (por eso ni las preguntas retóricas, ni las preguntas pedagógicas son propiamente tales: en unas no hay nada por preguntar, en las otras no hay nadie que lo haga). Estas consideracio-

nes tienen una fácil aplicación a ese particular ejercicio interrogativo que es la lectura de un texto. Cuando se pretende comprender un texto, se ha de estar dispuesto a dejar que nos diga algo. Una conciencia formada hermenéuticamente, piensa Gadamer, ha de tener una sensibilidad previa hacia la alteridad del texto. El sujeto debe estar dispuesto a escuchar lo que el objeto dice: sólo así se le revelará (o desvelará) el objeto al sujeto que pregunta. Si esta relación es abierta —si se le denomina *dialéctica*— es porque la llamada «respuesta» no cierra el círculo, sino que lo abre de nuevo, ya que entender (comprender) una respuesta es, a su vez, otra pregunta.

Aunque una pregunta determinada: no cualquier pregunta. En ese sentido, se ha podido sostener, con parte de razón, que «la respuesta es la desgracia de la pregunta» en la medida en que la respuesta obliga a elegir, a optar por una, desechando infinitas solicitaciones. Es en todo caso una desgracia relativa: el precio de la determinación permite escapar de la completa indiferencia. Pregunta y respuesta circulan, por así decirlo, dentro del diálogo hermenéutico y adquieren su sentido dentro del mismo. Que se considere este cauce insosteniblemente estrecho depende en gran medida de las expectativas que se albergaran con anterioridad. Aquel que venga de pensar que lo importante de la filosofía (y por tanto, lo que merece ser salvaguardado) es ese desazonante momento fundacional del asombro y no los desarrollos con los que nos enfrentamos a él, valorará por encima de todo el impulso que mueve a la pregunta, desdeñando como excrecencia, imponderable o remanente cualquier respuesta, sea la que sea. Hará suya la hermosa figura que proponía Maurice Blanchot para visualizar este juego: «La pregunta es el deseo del pensamiento». La réplica puede plantearse sin abandonar la falsilla: la mejor manera de mantener vivo el deseo no es aplazando constantemente el momento de su consecución, sino siendo capaz de encontrar las formas para renovarlo.

Pero estamos, no se olvide, en el marco mayor de la interpretación. Lo que significa, a nuestros efectos, que la situación que mejor ejemplifica este proceso es la de la hermenéutica del texto. Aplicando lo expuesto a lo que ahora importa, podemos afirmar con Gadamer: «el que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete»[11]. Comprender un texto quiere decir, por tanto, comprender esta pregunta, acceder al horizonte del preguntar, que como tal contiene necesariamente también otras respuestas posibles. Pero antes de dar el siguiente paso (y empezar a hablar de la tradición) conviene que subrayemos este trazo: para alcanzar el significado de lo dicho por alguien hay que saber cuál fue la pregunta a la cual quiso dar como respuesta lo dicho o escrito[12]. Este énfasis en que la pregunta se halla en el texto y no en el intérprete intenta, no sólo prevenir

del peligro de anacronismo, sino también avanzar algo acerca de la naturaleza de la tarea hermenéutica. La pregunta sólo se gana desde el texto mismo, y se le reconoce por su capacidad para hacer inteligible la respuesta en tanto que tal.

La distancia que Gadamer tomó respecto de las hermenéuticas decimonónicas se muestra, desde aquí, irreversible: la pregunta por reconstruir no concierne a las vivencias intelectuales del autor, sino al sentido del texto mismo. Lo que aquél pensara no es especialmente relevante[13]. En consecuencia, tampoco lo será el ideal de «entenderlo mejor de lo que él se entendió a sí mismo» y similares. Como, por ejemplo, el de que comprendemos un proceso cuando estamos en condiciones de producirlo artificialmente. Sólo que en este caso la discrepancia vendría por otro lado. El lema viquiano *verum et factum convertuntur*, esto es, el convencimiento de que el hombre no conoce verdaderamente más que lo que él hace, intenta saltar por encima de la historia. A ambos ideales, Gadamer opone el dato que le proporcionan los filólogos: los textos son inagotables. Lo transmitido muestra nuevos aspectos significativos en virtud de la continuación del acontecer. Para nuestro autor es como un dato de experiencia (Habermas comenta, se diría que con ironía, que la autoridad de ese dato se parece a la que el positivista concede a la experiencia sensorial) el que no podemos agotar el contenido de los textos eminentes. Hay que asumir que, después de nosotros, otros entenderán el mismo texto de manera distinta. Y *con razón:* la propia obra despliega, a golpe de lectura, su plenitud de sentido. O, si se prefiere utilizar la definición de clásico que ofrecía Italo Calvino: «Un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir»[14].

Asumir esta condición procesual (histórica, en realidad) de la tarea hermenéutica implica, más específicamente, aceptar que en el juego pregunta-respuesta ninguna respuesta agota la pregunta que la originó. Aunque, en realidad, tal vez lo más propio fuera decir que no hay un lugar *a salvo*. Porque tampoco el intérprete se limita a ser mero cronista de los nuevos significados que va desprendiendo el texto en su rodar por el tiempo. Él mismo está en el proceso y esa ubicación no puede por menos que afectar a su quehacer. Cuando Gadamer reitera que el fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación está señalando que el camino que comunica al intérprete con el texto es de doble dirección. El intérprete no es el minucioso restaurador de la pregunta escondida en los pliegues del texto, bajo capas de afirmaciones y lecturas. Ni, menos aún, un notario privilegiado que se limita a levantar acta de las intenciones ajenas (privilegio que a su vez resultaría de imposible justificación: ¿cómo saber si se ha comprendido bastante lo que el autor tenía

en su mente?, ¿qué ocurre cuando eso ni tan siquiera es posible porque no se sabe nada de él?). De ahí la contundencia gadameriana: «El hablar [...] de"autor" sólo tendrá relevancia hermenéutica si no se trata de un diálogo vivo, sino de expresiones fijadas»[15]. La relación entre pregunta y respuesta llega un momento en que invierte su sentido, y es lo transmitido lo que interpela al intérprete, lo que le plantea una pregunta, lo que le da que pensar («el que quiera pensar tiene que preguntarse», Gadamer)[16].

Hasta aquí hemos venido recordando, a modo de contrapunto, la opinión de quienes afirmaban que comprender es revivir una opinión ajena. El recordatorio pretendía resaltar la especificidad del recorrido gadameriano por este ámbito. La argumentación acumulada entretanto debiera permitirnos variar el tono, intentar ser un poco conclusivos. Ya no es sólo que estemos, de la mano de Gadamer, muy lejos de determinados tratamientos decimonónicos: es que la empresa hermenéutica en cuanto tal ha cambiado de signo. Ahora se trata, nítidamente, de otra cosa. Recapitulando: que la comprensión es diálogo significa que la *verdad* de una interpretación sólo se da en la materialidad de la interpretación de otro. El grado en que otro comprende lo que yo quiero decir aparece en su versión y sólo ahí (porque si mi intención no expresada, o no suficientemente expresada, es mera fantasmagoría, idéntico valor tiene la monda declaración «yo ya te entiendo» de mi interlocutor[17]). Lo comprendido, dirá Gadamer, pasa así desde la indeterminación de sentido a una nueva determinación, que permite comprender o malentender. La referencia al diálogo, por tanto, persigue caracterizar con la mayor precisión posible la naturaleza de este proceso. Su carácter no individual, de un lado, en la medida en que el contenido se articula haciéndose un bien común (la expresión individual se inserta siempre en un hecho comunicativo y no debe entenderse como hecho individual). Y su condición abierta, procesual, dinámica, de otro. Lo que el propio Gadamer resume en la frase «comprender una pregunta quiere decir preguntarla».

TRADICIÓN (Y PREJUICIO)

Pero no es únicamente la posición *revivencialista* (si tal palabra existe) la que queda de este modo rechazada. También el viejo tema de *los problemas permanentes*, tan caro a una cierta historiografía filosófica conservadora, se ve descartado. Debiera estar claro por qué: no existe un lugar *exterior* a la historia desde el cual quepa pensar la identidad de un problema en la evolución de los intentos históricos de resolverlo. Gadamer, en cambio, considera *desde dentro* la comprensión, y la ve como un diálogo en el seno

de la tradición[18]. Aquella inicial alusión al círculo hermenéutico en clave de tradición puede ser completada ahora: interpretar una tradición es parte, en efecto, de esa misma tradición, pero eso significa que sólo puede hacerse desde la tradición misma, no que esté garantizada la correcta interpretación. También la mala interpretación forma parte de la tradición.

Por eso se puede afirmar que el círculo hermenéutico es función del carácter finito de la existencia humana. Lo que, por lo pronto, implica que la tradición no es fatalidad, ni agota su utilidad en la sanción, más o menos tranquilizadora, de lo heredado (connotación a la que sin duda invita el propio término). Por el contrario, el concepto de tradición, que le había servido en principio a Gadamer para el exclusivo propósito de hacer inteligible —esto es, fundamentar— la comprensión (ésta se manifiesta como un acontecer, y específicamente como un acontecer de la tradición o transmisión), se irá revelando a lo largo de su obra como un concepto máximamente ambicioso hasta llegar a constituir la pieza básica en su configuración de la idea de razón —y, más allá, aunque todavía no hayamos proporcionado los elementos para argumentarlo, el elemento más definitorio de su propuesta.

Es importante resaltar esto porque, a menudo, el énfasis gadameriano en la tradición ha sido valorado como si el autor de *Verdad y método* se estuviera alineando junto al irracionalismo frente al racionalismo ilustrado, cuando en realidad, según él, no hay conflicto entre tradición y razón. El malentendido proviene, sin duda, de la arraigada tendencia a considerar la tradición como mera persistencia, como irracional afán de conservar frente a las arrolladoras novedades de la historia. Esa imagen probablemente funciona porque se apoya en la analogía con los fenómenos naturales, en los que «persistir» se identifica con una perseverancia casi mineral en el propio ser. No es así como entiende Gadamer la tradición, ni esa tarea meramente defensiva es la que le atribuye. Por el contrario, cuando se pronuncia a favor de la dignidad de la tradición, no se refiere a la tradición en general, sino a aquellas tradiciones cuyo poder se funda en su racionalidad.

Estos matices no pretenden oscurecer, y mucho menos negar, el componente *conservador* que implica la idea de tradición. El propio Gadamer no lo esconde: «La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos»[19]. Ahora bien, la sola constatación de este componente no basta para entender la magnitud de los ataques recibidos por la idea gadameriana. En realidad, la mayor parte de ellos se apoya en una confusión, heredada del contencioso entre romanticismo e ilustración, consistente en considerar esa conservación como una operación ajena por completo a la razón, en entender la

tradición como mero dato histórico frente al cual la razón no tendría más remedio que enmudecer. Pero el planteamiento debe ser el contrario: estamos ante un acto de razón. Para Gadamer conservar y presentar una tradición es un acto tan libre y racional como tratar de eliminarla. No es suficiente con pensar la tradición como algo dado, como un en sí: es preciso afirmarla y asumirla. Con otras palabras, la tradición requiere cultivo, justificación y cuidado. Estos pronunciamientos no son meramente programáticos, no pueden ser entendidos tan sólo como bienintencionadas declaraciones de principio, entre otras razones porque plantean problemas de considerable envergadura. El más importante de los cuales probablemente sea el de superar la oposición excluyente entre tradición y libertad racional.

Pero si decimos que *no basta con* considerar la tradición como meramente dada es para dejar claro que, por supuesto, algo de eso hay. Gadamer lo reconoce, aunque de forma indirecta, cuando argumenta a favor de la condición irrebasable, insuperable, de la idea de tradición y se pregunta: «¿Puede considerarse que la conversación con el conjunto de nuestra tradición filosófica, en la que nos encontramos y que nosotros mismos somos en cuanto que filosofamos, carece de fundamento?, ¿es que es necesaria una fundamentación de aquello que nos está sosteniendo desde siempre?»[20]. Estos énfasis tal vez hagan comprensible la desconfianza con la que filosofías y filósofos que se quisieran progresistas han interpretado esta categoría, tan central en la propuesta gadameriana, pero en todo caso no la justifican. Porque no entran en el contenido de la tradición, no perciben la especificidad del empleo que Gadamer hace de la misma, y se limitan a entenderla —y desecharla— en su acepción meramente formal.

No se pretende en absoluto sugerir que, al acceder a lo que importa, todo quede claro, o que los aspectos polémicos desaparezcan. Al contrario. Hasta aquí, nuestra lectura de Gadamer ha invitado a colocar el foco de atención sobre el concepto de tradición más que sobre el de interpretación, como suele ser frecuente al hablar de la filosofía hermenéutica. Lo hemos hecho a base de pensar la interpretación como diálogo para, seguidamente, requerir el marco que lo hace posible (y, por tanto, inteligible). La opción desechada, a qué ocultarlo, tiene muchos defensores. Pero también un peligro importante. El de que, según como se entienda ese interpretar, los confines de la filosofía hermenéutica terminen confundiéndose con los de la filosofía sin más. Estaría corriendo de esta forma una suerte análoga a la que en otros momentos corrieron el existencialismo y el historicismo. Puesto que, en efecto, si caracterizamos la hermenéutica por su atención al pasado y por la interpretación que lleva a cabo

de algunos textos, la pregunta que de forma inevitable brota es: ¿y qué corriente filosófica no ha interpretado textos?

El debate se ha de plantear, pues, en el territorio de los contenidos. Y ahí las aristas discursivas son, si cabe, más afiladas. Porque el concepto fundamental que sirve para desarrollar el de tradición es el de prejuicio[21]. A primera vista se diría que, defendiendo la importancia de los prejuicios, Gadamer parece perseverar en su tan denostada actitud anti-ilustrada. Efectivamente, su insistencia en que la realidad histórica del ser del hombre está constituida por sus prejuicios le enfrenta al convencimiento de los ilustrados, que afirmaban la centralidad de los juicios. Pero, de nuevo, la defensa de la posición gadameriana pasa por un correcto análisis de sus propuestas. Sería ridículo pensar que Gadamer hace apología de los prejuicios entendidos como un confinamiento dogmático en las creencias heredadas o, peor aún, como una manifestación de oscurantismo.

Los prejuicios pueden ser aceptados sin crítica en virtud de la autoridad normativa de la tradición, que los legitima. La función que desarrolla la tradición mediante este tipo de actos no es la de sustituir la comprensión (o, en general, la de dificultar el conocimiento), sino justamente la de hacerla posible. Así es como debe entenderse la anterior afirmación gadameriana acerca del carácter irrebasable de la tradición: ésta constituye el espacio en el que nos movemos, en el que, por decirlo a la manera de Ortega, reposamos. Aunque tal vez fuera mejor —por más preciso— decirlo a la manera heideggeriana, retocando mínimamente los términos. Podríamos afirmar entonces que el hombre, más que un *ser-en-el-mundo*, es *un ser-en-la-tradición*. En el sentido de que nos encontramos ya siempre en tradiciones, es decir, estamos ya siempre envueltos en este acontecer que es la tradición. Pues bien, lo que vale para la tradición, vale asimismo para los prejuicios, porque éstos son el contenido de aquélla. Que los hombres se hallan instalados en prejuicios, quiere decir que residen en una tradición histórica dentro de la cual han nacido y se han desarrollado y dentro de la cual es posible el diálogo y la comunicación. De donde se desprende el rasgo que nos interesaba resaltar de ellos: en ningún caso deben ser vistos como obstáculos para la comprensión, sino más bien como condiciones previas de la misma.

El cambio en los acentos ha hecho aparecer una nueva palabra. Ni procedía antes alimentar el tópico de que tradición se identifica con nostalgia o con conservadurismo ni, por la misma lógica, cabe ahora mantener que los prejuicios derivan de las limitaciones intrínsecas al intérprete. Al privilegiar esa específica comunidad de sentido que es la tradición cultural, Gadamer está situando las cosas en un terreno inequívocamente epistemológico (no psicológico o político). Operando así, se percibe bien

la ubicación del autor en la discusión heredada. El rechazo, tan característico del pensamiento ilustrado, de *todo* prejuicio está lejos de ser una tesis evidente por sí misma. La propuesta gadameriana de distinguir entre buenos y malos prejuicios no es una mera invitación a la ponderación o al justo término medio en filosofía. Se trata de rechazar aquellos —todo aquello, en realidad— que pueden impedirnos comprender la cosa misma. En *Verdad y método* se les señala con el dedo: «Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición»[22].

¿Qué justificación tiene entonces el rechazo indiscriminado por parte de la Ilustración a cualquier prejuicio? La respuesta gadameriana es clara y rotunda: este rechazo es, él mismo, un prejuicio («el prejuicio contra todo prejuicio») y da lugar a un profundo malentendido teórico en la medida en que es un prejuicio básico, fundacional. Al reducir el significado de prejuicio al de juicio no fundamentado, el pensamiento ilustrado contribuye a desvirtuar la idea de tradición. No es ésta una reducción ingenua o apresurada. A fin de cuentas, sólo en la Ilustración adquiere el concepto de prejuicio el matiz negativo que ahora tiene. En sí, prejuicio había querido decir siempre un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. Forzar la asimilación de prejuicio y juicio falso tiene que ver con unas premisas filosóficas que la Ilustración hace suyas. En concreto, las del racionalismo de inspiración cartesiana, para el cual no resulta aceptable tomar por cierto nada sobre lo que quepa alguna duda. La Ilustración persevera en esta actitud, argumentando que sólo la fundamentación, la garantía del método, confiere al juicio su dignidad. La ciencia moderna (las *ciencias europeas*, por decirlo con Husserl) no es otra cosa desde esta perspectiva que la culminación del proceso de exclusión total de los prejuicios. El proceso, planteándolo desde otro ángulo, de convertir en impensable la posibilidad de que haya otros modos de certeza.

Gadamer en cambio se sirve de las ideas de tradición y de prejuicio para fundamentar una específica idea del conocimiento. Por consiguiente, reincidir en el antagonismo Ilustración-Romanticismo, para a continuación poder alinear cómodamente al autor de *Verdad y método* en las filas de este último, constituye un planteamiento que no hace justicia por lo menos al modo en que el propio Gadamer percibe su proyecto. Ante todo porque el presunto antagonismo no siempre es tal, como queda bien ejemplificado en el caso del historicismo. Se comprueba al analizarlo la existencia de un esquema básico que el Romanticismo comparte con la Ilustración y que llega a ser premisa intocable precisamente por la reacción romántica contra la Ilustración, a saber, el esquema de la superación del mito por el lo-

gos. Lo comparte, aunque, eso sí, con un matiz: invierte la valoración de los términos. Para Gadamer esta inversión romántica del patrón valorador de la Ilustración (este intentar «hacer valer lo viejo como viejo») lo que consigue es justamente perpetuar el presupuesto de la Ilustración, la oposición abstracta de mito y razón.

De donde se desprende el aspecto acaso más importante de la crítica gadameriana al mencionado antagonismo entre corrientes. Es el esquema en cuanto tal lo que no vale. Tan improcedente es el sueño en la liberación de toda superstición y todo prejuicio del pasado, como la creencia en la perfección de la conciencia mítica. Y, a la inversa (el mismo esquema boca abajo), el presupuesto de la «misteriosa oscuridad en la que vive una conciencia colectiva mítica anterior a todo pensar» es tan abstracto y tan dogmático como el de un estado perfecto de ilustración total o de saber absoluto. Toda conciencia mítica es también siempre un saber: la conciencia mítica sabe de sí misma y en dicho saber, sostiene Gadamer aceptando en este punto el análisis de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración,* ya no está enteramente fuera de sí misma.

Que las ideas de tradición y de prejuicio fundamentan, como acabamos de afirmar, una específica idea del conocimiento significa, en concreto, que son los elementos básicos con los que construir una nueva figura de la comprensión, destinada no tanto a postularse como alternativa al modelo gnoseológico defendido por la Ilustración (lo cual probablemente daría argumentos a quienes asimilan el proyecto gadameriano al romanticismo) como a encontrar una forma aceptable de articulación con su idea de razón. Los prejuicios, por tanto, lo mismo que la tradición, no cierran, o no cierran necesariamente, el campo de la comprensión, sino que más bien lo abren. En todo caso, constituyen el entramado básico que determina todas nuestras posibles experiencias. Son la condición de posibilidad de que las cosas accedan a su sentido. No hay provocación, sino estricta coherencia, en la afirmación de Gadamer, subrayada en el propio texto, «los prejuicios del individuo, mucho más que sus juicios, son la realidad histórica de su ser»[23]. Qué otra cosa se puede sostener cuando se proviene de una crítica radical a la privatización diltheyana de la comprensión[24] y se quiere ir a parar a la reivindicación del hombre como ser histórico.

Pero la coherencia no garantiza por sí sola la bondad de la argumentación (podría darse que Gadamer fuera un ejemplo de autor atrapado en el interior de sus propias premisas). Queda por plantear, más allá de los diseños programáticos o los juicios globales de intención, la particular forma en que el enfoque gadameriano resuelve las dificultades que sus tesis plantean. Así, aún aceptando que la referencia a los prejuicios parece

una cautela necesaria para no confundir las ilusiones ilustradas acerca de la razón con la realidad de su ejercicio, sería a todas luces inaceptable una propuesta que no fuera capaz de discriminar entre prejuicios, que no nos proporcionara los medios para convertir en herramientas epistemológicas lo que, de otro modo, no pasarían de ser sospechas o reservas del sujeto hacia sí mismo. Procede, pues, decir algo más sobre un asunto que antes sólo se nombró, el de la naturaleza de los *malos prejuicios*. O tal vez fuera mejor denominarlos ya *prejuicios falsos:* con este otro nombre parecen señalarnos la clave de la dificultad (el modo de empleo correcto del concepto).

Porque en definitiva lo que convierte en verdadero o falso (también en bueno o malo) un prejuicio es el hecho de que posibilite o distorsione la comprensión. Planteado en forma de «instrucciones para el intérprete»: cuando nos hallamos ante un texto no es preciso dejar a un lado todas las opiniones previas, sino sólo aquellas que pueden influir negativamente en la comprensión. Es el propio Gadamer quien en este punto deja hablar a Heidegger: «... sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en *no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares* ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico *desde la cosa misma*»[25] (subrayado, M. C.). Dos aspectos quedan de esta forma destacados. El que busca comprender ha de estar dispuesto a dejarse decir algo por la cosa. Pero esa cosa, en hermenéutica, nunca se da desvinculada de una determinada posición. Prejuicio y cosa no son dos polos fijos y estables, sino que más bien debiera hablarse de una movilidad dialéctica entre ambos, de tal manera que el prejuicio nos muestra la cosa al mismo tiempo que la cosa provoca y origina la revisión de aquél.

El prejuicio es la forma que reviste la invitación del intérprete a que la cosa tome la palabra (se haga entender). Ante un prejuicio arbitrario, o meramente subjetivo, la cosa permanece muda. Es en ese sentido en el que podemos decir que los prejuicios verdaderos obtienen tal condición de la verdad de la cosa misma a comprender: en idéntico en el que decimos que comprender es correr un riesgo (de otra forma no podría mantener la aspiración a conocimiento). Cuando nos hallamos ante un texto, la comprensión exige estar abierto a las opiniones que nos transmite. O también: el intérprete debe estar dispuesto a conversar con el texto. Quien trata de comprender, sostendrá Gadamer, está expuesto a los errores derivados de presuposiciones que no encuentran confirmación en las cosas mismas. Pero, como contrapartida, el que supera con éxito esa confrontación, el que va viendo cómo sus proyectos, sus anticipaciones, van siendo

convalidadas en las cosas mismas, obtiene la única objetividad posible que podría darse en toda comprensión. No disponemos de otra forma de irle abriendo paso a la verdad que la de permitir a la cosa que se manifieste como es (en el caso del texto: que se exprese), de modo que se le deje que modele las opiniones previas —positivas— que conservamos. En suma, la distinción entre prejuicios verdaderos y prejuicios falsos viene dada por la convalidación en la cosa misma.

Estas consideraciones, si bien no resuelven todos los problemas, cuanto menos parecen colocarnos en el camino para empezar a hacerlo. La afirmación según la cual los prejuicios, lejos de ocultar, como suponían los filósofos ilustrados, constituyen la posibilidad de una desvelación puede ser ya entendida en sus justos términos: constituyen tan sólo una *posibilidad,* cuya materialización deberá irse concretando a lo largo de un proceso. Hemos insinuado una de las condiciones de las que depende: la correcta autoconciencia de los mismos. No es éste un requisito que nos venga de nuevas. Estábamos advertidos por el propio Gadamer de la importancia de hacerse cargo de las propias anticipaciones con el objeto de que el texto mismo pueda presentarse en su propia alteridad y obtenga la posibilidad de confrontar su verdad objetiva frente a las opiniones propias. Pero Gadamer no esconde la dificultad del problema: «Mientras un prejuicio nos está determinando, ni lo conocemos ni lo pensamos como juicio»[26]. ¿Cómo, entonces, convertirlo en visible? Ciertamente no a base de separarlo del contexto en el que opera, aislarlo y diseccionarlo como si de un filosofema cualquiera se tratara. Ni es cuestión de que nosotros podamos hacer patente el prejuicio a través de una intuición intelectual.

La recomendación gadameriana es la de aplicarle, también a él, la estructura lógica de la pregunta. Difícilmente podía ser de otra manera si recordamos la *condición hermenéutica suprema:* la comprensión comienza allí donde algo nos interpela. Así, por ejemplo, cuando un texto provoca nuestra extrañeza, cuando nos interpela desde su resistencia a sancionar los esquemas categoriales previos con los que acudíamos a su lectura, la reacción hermenéutica correcta es la de esforzarse en reconocer la alteridad en cuanto tal, adaptarse a ella y, de esta forma, cambiar o ampliar el horizonte propio del preguntar. Lo que en ese caso realmente «estimula el prejuicio» (Gadamer) y determina el que podamos hacerlo patente es la experiencia del choque con el texto. De acuerdo con todo lo que dijimos en su momento a este respecto (resumible en la tesis de que la esencia de la pregunta es el abrir y mantener abiertas posibilidades), el cuestionamiento de un prejuicio no implica su abandono y su inmediata sustitución por otro. Ésta es más bien la ingenuidad del objetivismo histórico: la pretensión de que uno *puede hacer caso omiso de sí mismo*[27]. La pretensión gadame-

riana es de otro orden, para alguno tal vez menos resolutivo, a saber, inscribir el prejuicio en la dimensión que le es más propia. Cuál sea esa «dimensión más propia» se sobreentiende. Si los prejuicios no son un residuo fijo y permanente de opiniones y valoraciones, ¿tiene sentido que esperemos una conciencia clara de ellos? Claro que no, porque eso sería como albergar una esperanza desmesurada para nuestra escala. Los prejuicios constituyen *la realidad histórica de nuestro ser.*

Ha sido, pues, al intentar resolver «la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica» (así se la califica en *Verdad y método),* la de distinguir los prejuicios verdaderos, bajo los que comprendemos, de los prejuicios falsos, que producen los malentendidos, cuando se nos ha aparecido de modo expreso la historia. Es al analizar este problema cuando Gadamer afirma con claridad que una conciencia formada hermenéuticamente *tiene que ser también conciencia histórica.* La movilidad histórica no es sólo cosa del acontecer sino también del propio comprender. El comprender debe ser pensado como un desplazamiento de uno mismo hacia un acontecer de la tradición. El reiterado énfasis gadameriano en lo procesual no pretendía ni aplazar ni desplazar los problemas. Al contrario, perseguía atribuirles un contenido categorial preciso. Cuando Gadamer proclamaba la necesidad de superar la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma, estaba apuntando a la cuestión a la que ahora hemos llegado, la del esclarecimiento de la propia historicidad. Esclarecimiento que se puede resumir en la tesis: *la historia no nos pertenece a nosotros, sino nosotros a ella.* Para llegar aquí hubo que tomar distancia de Scheleirmacher, de Dilthey, y también de la Ilustración. Y hubo que aproximarse a Heidegger.

Porque es de inspiración fundamentalmente heideggeriana la idea de que la distancia en el tiempo es condición de posibilidad para la mencionada autoconciencia histórica. La productividad hermenéutica de esa distancia sólo puede ser pensada desde el giro ontológico que dio Heidegger a la comprensión (al que ya hicimos referencia en su momento). Tras él, el tiempo ya no se entiende como un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino como el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. Considerarlo como algo a superar era más bien el presupuesto ingenuo de un cierto historicismo (por ejemplo, del que creía que la función del historiador era viajar al pasado y ponerse en el lugar de un personaje histórico). Aunque no sólo de él, dicho sea de paso. Dictaminar el dominio del pasado sobre el presente (como también hace en definitiva quien considera, a lo Ranke, que el historiador es quien se limita a contar las cosas tal y como sucedieron) o el del presente sobre el pasado (como mantie-

nen quienes afirman que los relatos históricos no son más que mudables construcciones, elaboradas desde los cambiantes presentes) representan simétricos intentos de obviar el tiempo, de negarle toda relevancia gnoseológica. Frente a ambos, de lo que se trata para Gadamer es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. La distancia temporal tiene una función productora de sentido: deja aparecer el sentido verdadero encerrado en la realidad del objeto. Nuestra pertenencia a la tradición, así como la historicidad inherente a toda experiencia, neutralizan ese carácter abismal entre el intérprete y aquello que se ha de comprender, puesto que «la continuidad de la tradición y de la procedencia, a cuya luz se nos abre todo lo transmitido, cubre esa distancia»[28].

Las referencias a Heidegger previenen del equívoco. La relación con la tradición y con los prejuicios no es una opción: es una condición del hombre. Tampoco es un destino o una fatalidad. Gadamer reitera en diversos pasajes de su obra la misma idea: estar en la tradición no limita la libertad del conocer, sino que la hace posible. ¿Quiere esto decir que no hay un *fuera* de la tradición? No exactamente. Quiere decir más bien que desde ese *fuera* no cabe entenderla[29]. El que se sale de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta. Tanto ella como los prejuicios son posibilidades para abrir caminos nuevos dentro del acontecer histórico. La tradición es siempre un momento de la libertad y de la historia mismas. La tradición opera de este modo como un posible incitante a su superación histórica; sólo porque hay una tradición histórica dada, pueden abrirse caminos nuevos. La propia hermenéutica debe ser entendida en este marco. En rigor, la hermenéutica es para Gadamer un acontecer histórico, y específicamente un acontecer de la tradición, encaminado a poner de relieve lo que podría llamarse el particular acontecer de la verdad y el método que debe seguirse para desvelar este acontecer.

Se ha cumplido la previsión gadameriana. La revisión de aquella exigencia global ilustrada de superar todo prejuicio nos ha colocado a las puertas, como se anunciaba en *Verdad y método,* de una comprensión adecuada de la finitud que domina no sólo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica. Esto último es lo que ahora más importa. Mediante la asunción de la tradición el ser humano se integra en un proceso temporal e histórico que media el pasado con el futuro sin poder ser nunca objetivado ni determinado completamente y de esta manera llega a la conciencia de su finitud.

HISTORIA (Y NATURALEZA HUMANA)

A través del concepto de *conciencia de la determinación histórica* (que otros han preferido traducir como *conciencia histórico-efectual)* Gadamer intenta pensar simultáneamente tanto la determinación de la conciencia por la historia como la conciencia de dichas determinaciones. El mensaje gadameriano es, a estos efectos, rotundo: hemos de asumir que seguimos estando siempre en medio de la historia. No nos podemos sustraer del devenir histórico, no podemos distanciarnos del pasado para que pueda convertirse para nosotros en objeto. Creer ese imposible tiene como único resultado llegar tarde para percibir «la auténtica experiencia de la historia». Frente a eso, la conciencia propuesta por Gadamer sabe y reconoce su pertenencia a una tradición como algo esencial. En el doble sentido que se indicó: ella, al mismo tiempo que nos determina, es la garantía de toda verdad. Doble sentido que cabe radicalizar un poco más: la tradición no sólo significa la posibilidad que se le ofrece al hombre para comprenderse a sí mismo, sino que aparece como un límite de la subjetividad moderna.

Pero la vecindad de los términos no debiera mover a confusión. Gadamer se enfrenta de manera decidida a lo que pudiéramos llamar el subjetivismo moderno. Afirmar, como se hizo, que *pertenecemos a la historia* va más allá de una mera expresión figurada: pretende subrayar la dimensión inequívocamente objetiva del proceso. Lo que no significa, claro es, que no haya lugar para la conciencia, sino que ésta debe ser entendida también como una particular modalidad de efecto histórico. Pero debe ser *entendida:* no subsumida o disuelta en la objetividad. Gadamer se desmarca expresamente de ese objetivismo histórico que, remitiéndose en exclusiva a su propio método crítico, oculta la cuestión de los presupuestos fundamentadores de su propio comprender. Ocultación bien inútil, por cierto. Los efectos de la historia no dependen de su reconocimiento. Se imponen incluso allí donde más denodadamente se pretende negarlos.

Hay en este paso resonancias que sin duda habrán de resultarnos familiares. La exhortación gadameriana, dirigida a la práctica científica, a que haga consciente la *historia efectual* de la que procede tiene resonancias inequívocamente husserlianas. La exhortación no incluye ninguna promesa exagerada. Gadamer advierte de que el requisito de la conciencia histórica nunca se puede satisfacer plenamente: «La afirmación de que la historia efectual puede llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa autotransparencia y se elevaría así hasta la altura del concepto»[30]. Habría que decir, más bien, que la con-

ciencia histórico-efectual es un momento de la realización de la comprensión. El momento desde el cual estamos en condiciones teóricas para hacer un determinado orden de consideraciones. Como las que, por poner el ejemplo de otro autor, introduce Gehlen cuando señala el *proceso de renuncia* que ha tenido que seguir el pensamiento moderno específicamente europeo durante los últimos tres siglos para llegar a ser lo que es hoy, una auténtica disciplina[31].

En todo caso, el camino hacia la autoconciencia (si decidimos hablar así) tropieza con dificultades rigurosamente insoslayables. La más previsible es la que se deja formular en la pregunta: pero, a su vez, ese *saberse determinada* de la conciencia histórica lúcida, ¿debe ser entendido también como un efecto histórico y, por tanto, como una particular determinación de la historia, como una metadeterminación? De acuerdo con las premisas planteadas, no hay más remedio que responder afirmativamente. En efecto, la tesis de que nuestra conciencia no se encuentra en libertad de situarse frente al pasado, puesto que está determinada por un acontecer real no admite excepciones. Ni siquiera la de la autoconciencia adecuada.

La constatación de esta determinación tiene mucho de recordatorio de la naturaleza de nuestra propia escala y, en consecuencia, del signo de la tarea pendiente. El mismo Gadamer subraya la afirmación: *ser histórico significa no agotarse nunca en el saberse.* El carácter inacabable de la reflexión sobre la historia se desprende, por tanto, de la cosa misma: está en la esencia del ser histórico que somos. No constituye, como con frecuencia se plantea (de manera malintencionada: así se le puede contraponer a una reflexión resolutivamente *finita),* un defecto de la reflexión en cuanto tal, sino de nosotros mismos. Podría decirse que la historia nos excede, nos sobrepasa, siempre que ese decir no se interpretara como una sustancialización de la historia. Por el contrario, el proyecto gadameriano es el de una hermenéutica de la existencia humana en la que debe quedar matizada la forma en que el individuo está determinado por la acción de la historia.

Ciertamente, cuando se constatan los límites de la autoconciencia del individuo, cuando se percibe que el poder de la condicionalidad histórica supera con mucho nuestra propia conciencia, es fácil sentir la tentación de considerar la conciencia de los hombres como un mero juego de la historia consigo misma por persona interpuesta. En el fondo, no otra cosa defienden quienes se limitan a hablar de que la conciencia está expuesta a los efectos de la historia, soslayando la importancia del hecho de que esa conciencia *se sabe* en la trama de la tradición. A la tentación escapa Gadamer permaneciendo en la perspectiva que le permite continuar pensando, esto es, poniendo los acentos donde corresponde: «Nuestro ser,

tal como se ha configurado en el conjunto de nuestros destinos, desborda esencialmente su propio saber de sí mismo»[32].

Probablemente uno de los rasgos de mayor atractivo de toda la propuesta gadameriana sea la manera en que atraviesa este campo de dificultades. Lo hace penetrando en su estructura, ahondando en los elementos que la constituyen a base de proponer los conceptos adecuados. Así, recoge de Jaspers el concepto de *situación* para tematizar las características esenciales básicas de la conciencia histórica del hombre. Dicho concepto implica, de una parte, que siempre nos encontramos en una situación determinada y, de otra, que toda situación representa una posición que limita las posibilidades de ver. En cierto modo, un rasgo remite al otro: es porque nunca estamos frente a la situación por lo que no cabe mantener la expectativa de alcanzar un saber objetivo de ella. Este principio tiene una clara aplicación en esa particular situación que es la situación hermenéutica, en la cual nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender. No cabe colocarse fuera de la propia tradición porque, como afirma Gadamer heideggerianamente, «el estar ahí encuentra como un presupuesto irrebasable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar» o, lo que viene a ser lo mismo, «el estar ahí que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre "sido"»[33]. La pertenencia a una tradición es una determinación esencial y originaria, constituyente de nuestro propio ser.

No hay, pues, *tabula rasa* posible, del mismo modo que, por más libres que seamos, no está entre nuestras opciones el retroceder por detrás de la propia facticidad. Del carácter *situado* de toda conciencia se sigue la posibilidad de hacer consideraciones ya más precisas sobre sus límites. Que Gadamer dibuja a través del concepto, fundamentalmente husserliano, de *horizonte*. El horizonte es definido como «el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un punto determinado»[34]. Los confines señalados por él no son del mundo, sino de nuestra comprensión. Por eso, tener horizonte en la terminología gadameriana designa una cualidad gnoseológica, la de saber valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ese horizonte según la cercanía o lejanía, lo grande y lo pequeño. En consecuencia, también a la inversa: la carencia de horizonte sólo puede significar una brutal reducción de lo visible. El hombre sin horizontes no ve lo suficiente y, por tanto, supervalora lo que tiene más cerca. Con la introducción de esta segunda categoría podría decirse que Gadamer ha culminado su tarea de revisión crítica de aquella interpretación de la comprensión como un ponerse en el lugar de otro. Ya se insistió suficientemente en que no es cuestión de reemplazar a nadie. Lo que se ha añadido ahora es que no se trata de conectar dos lugares

(entiéndase bien: no porque no los haya sino porque con instancias tales no caben vínculos de conocimiento). El esquema es ya claramente otro y distinto: la comprensión histórica debe plantearse *como un encuentro entre horizontes*.

Esta nueva ubicación de la comprensión nos permite alejarnos de las dificultades que habíamos venido planteando hasta aquí, aunque, como es lógico, nos obliga a encarar otras. En concreto, nos obliga por lo menos a especificar cómo se establece la conexión entre el horizonte del presente y el horizonte del pasado para que pueda tener lugar la comprensión. Porque es claro que gadamerianamente no se puede legitimar la pretensión de transponerse al horizonte del pasado prescindiendo del propio horizonte. Lo que no significa en absoluto que sea ésa una pretensión imposible. De hecho, era a lo que se aplicaba la hermenéutica metódica, a hipostasiar el horizonte del pasado, soslayando la propia situación hermenéutica, la condicionalidad histórica del intérprete. Pero al actuar así, al convertir al otro en mero objeto de conocimiento, aquella hermenéutica llevaba a cabo lo que Gadamer denomina un *diálogo inauténtico* con el pasado. Y no era un diálogo auténtico o verdadero (como no lo es un examen o ciertas formas de conversación terapéutica) porque sólo perseguía hacerse una idea de la posición y del horizonte del otro. Frente a esa modalidad, tal vez necesaria, pero en todo caso insuficiente, lo que en *Verdad y método* se sostiene es que el auténtico diálogo histórico es el que, por así decir, no se conforma con conocer el pasado sino que intenta entenderse con él.

No es ésta una expectativa obvia ni mucho menos fácil. Opera con supuestos que no todos están dispuestos a compartir. En primer lugar, el del carácter abierto de los horizontes. Tiene poco de extraño el rebrote de la tesis del carácter cerrado del propio horizonte que se viene dando en los últimos tiempos en ciertos medios filosóficos: de la clausura se sigue la incomunicación y, en consecuencia, la renuncia al conocimiento. Gadamer replica a esta tesis apurando su metáfora —que demuestra ser, en este sentido, una *metáfora de precisión*—. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. El horizonte es algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. De ahí la afirmación de que, igual que el sentido y la verdad, el horizonte es siempre abierto y móvil. Pensar lo contrario, fabular el confinamiento en el horizonte del propio presente, no pasa de ser para Gadamer una recaída romanticoide, «una robinsonada de la Ilustración histórica», por decirlo con sus mismas palabras.

Este primer supuesto se diría que prepara el terreno para un segundo —más discutido aún, si cabe, últimamente—. En efecto, en la medida en que el encuentro entre horizontes (abiertos y móviles) es pensado bajo el

modelo del diálogo, debe quedar descartada aquella otra interpretación que consideraba el desplazamiento de nuestra conciencia histórica hacia horizontes pasados como una especie de traslado a mundos extraños, para nada vinculados con el nuestro. Por el contrario, así como el diálogo se basa en una lengua compartida, así también comprender otro momento histórico implica la existencia de un gran horizonte común, de un único horizonte que avale nuestros anhelos de contactar con lo que ocurrió, que nos garantice que, más allá de las diferencias, nos movemos en el interior de una misma placenta histórica.

¿Equivale esto a una posición continuista en historia? En cierto modo sí, evidentemente. Pero debe quedar claro por qué hemos hablado de garantía o de aval: porque la continuidad es un requisito, no un dato de partida o un *factum*. No podría serlo de ningún modo porque determinadas premisas ya planteadas le han cerrado el paso. Las puntualizaciones anteriores respecto al carácter no subjetivista de la propuesta gadameriana rinden ahora dividendos teóricos. El intérprete tiene mucho de portavoz, de brazo ejecutor o de instrumento (cualquier figura subalterna vale) de un proceso que no le pertenece ni, por supuesto, controla por completo. Si se desea, podemos cambiar por un momento (como el propio Gadamer hace) el modelo del diálogo por el del juego, y obtendremos idéntico resultado: en cualquiera de los casos, los que participan no son los protagonistas, sino que se ven guiados por el *logos* de la cosa misma.

Eso sí, se ven *guiados* (que no arrastrados) porque el planteamiento de Gadamer, también ahora, se sitúa más allá de ciertas dicotomías. Su distancia del subjetivismo no puede implicar recaída en el objetivismo en ninguna de sus variantes porque el mundo silueteado por el horizonte es anterior a toda objetivación, representa el suelo previo de toda experiencia. El modo de escapar a esa recurrente disyuntiva subjetivismo/objetivismo se lo había proporcionado a Gadamer el propio concepto. Ese mundo está esencialmente referido a la subjetividad, y esta referencia significa, tal y como se asume husserlianamente en *Verdad y método*, que «tiene su ser en la corriente de los *en cada caso*», es decir, que se encuentra en un movimiento de constante relativización de la validez.

Pero la relativización no desemboca en relativismo porque Gadamer propone, todo lo tentativamente que se quiera, una tensión, una dinámica, un signo para ese sucederse de los diferentes momentos. Frente a quienes se ven abocados al relativismo como consecuencia de haber negado la existencia de la verdad como valor absoluto, él la piensa bajo la clave del lenguaje (*el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma*, subraya el propio Gadamer en su libro). La renuncia a las visiones estáticas conduce a nuestro autor a proponer la forma dialógica para al-

canzar la comprensión, ya que entiende, como vimos, que el diálogo se adapta perfectamente a las exigencias del devenir espacio-temporal. Frente a los fundamentalistas ontológicos, no rechaza por sinsentido la búsqueda de una estructura estable a la que el hombre pudiera remitirse a pesar del continuo devenir a que está sometido, tal y como proponían algunos historicismos: se limita a declarar que ésa no es su tarea. Puede hablarse, si se desea, de una ontología del mundo en cuanto tal, pero no es lo que le interesa. A él le interesa el mundo comunitario que contiene la coexistencia de otros. El mundo vital es ese todo «en el que entramos viviendo los que vivimos históricamente»[35].

Ésta es, en definitiva, la particular y peculiar ubicación gadameriana en el seno de la problemática que le tocó pensar —y que en gran parte él mismo contribuyó a diseñar—. El resumen habitual de sus tesis, que suele destacar en qué medida sus ideas se centran en la exploración hermenéutica del ser histórico, especialmente tal como se manifiesta en la tradición del lenguaje, es en lo esencial correcto. Es cierto que el principal interés de Gadamer lo constituye lo que él llama el acontecer lingüístico de la tradición, pero —último matiz— convendría no identificar esto con la tesis de que el ser que comprende es lenguaje. El lenguaje acumula la experiencia del mundo de las generaciones pasadas. En el lenguaje se manifiesta el mundo. El lenguaje posee el mismo carácter abierto que la experiencia que en él se conserva: de ahí que en sus diversos usos se hagan presentes los horizontes de posibilidades del intérprete y del objeto a comprender.

El empeño por *lingüistizar* (en el sentido de convertir en una ontología reduccionista del lenguaje) la propuesta gadameriana o por interpretarla —opción derivada de la anterior— como una coartada teórica legitimadora del inacabable juego de las interpretaciones, tan del gusto de los filósofos académicos, termina tropezando con un obstáculo insalvable: las propias afirmaciones del autor. En el capítulo 14 de *Verdad y método,* titulado precisamente «El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica», Gadamer deja claro cuál es la estación final de su recorrido: «El mundo es suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí. Todas las formas de la comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por esencia el lenguaje de la conversación. Sólo adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento»[36].

He aquí un autor que se analiza bien a la luz de sus propias propuestas. Él mismo puede ser inscrito en una tradición (filosófica), y de esta inscripción obtenemos una mejor inteligencia de lo afirmado. Aquellos con los que tiene que ver, con los que dialoga y cuyo horizonte comparte, nos permiten situar a Gadamer en el mapa de lo pensable en el siglo. Su pro-

yecto forma parte de un proyecto mayor, que ha necesitado, para acceder a la existencia, corregir la peculiar falsedad de la conciencia moderna. Cuando nuestro autor denuncia —con Husserl, con Heidegger— la idolatría del método científico y la anónima autoridad de la ciencia, no lo hace para reabrir una discusión gremial o sociológica con los expertos, sino para hacer posible (de nuevo) la tarea más propia de la filosofía. A lo largo de lo anterior se fueron destacando diferentes episodios de la empresa gadameriana: se hizo referencia al necesario examen de las condiciones de la comprensión, a la elaboración de una específica idea de conocimiento o a la adecuada interpretación de la finitud de nuestro ser hombres y de nuestra conciencia histórica, y este eje de problemas señala con claridad la estela de su discurso.

Sin embargo, el mejor elogio que se le puede hacer a la obra de Gadamer no es señalar su carácter definitivo o concluyente, sino, más bien al contrario, mostrar en qué medida hace posible la práctica filosófica adecuada, esto es, el diálogo. Si queremos aplicarnos el propio cuento gadameriano (una vez que se lo hemos aplicado a él), habremos de ser capaces de determinar cuáles son los interlocutores pertinentes, quiénes, de entre los que lo han interpelado, han mostrado la verdad, por parcial que sea, de sus enunciados. Quiénes le han dirigido, por así decirlo, las preguntas pertinentes. Para él la tarea más propia de la filosofía no es otra que la de justificar y defender la razón práctica y política en medio de esta apoteosis de la inautenticidad que son las sociedades avanzadas. A esto, si se quiere, se le puede denominar un combate contra la dominación tecnológica basada en la ciencia, pero probablemente este enunciado (a no ser que *basada* lo entendamos en un sentido muy laxo) podría sugerir una imagen de Gadamer en exceso pendiente de la crítica al cientificismo naturalista. Su interpretación del sentido de la hermenéutica es mucho más amplia: «La filosofía hermenéutica es la heredera de la más antigua tradición de la filosofía práctica»[37]. Es con esta idea con la que han dialogado sus mejores críticos (incluidos los que precedieron).

NOTAS

[1] Gianni Vattimo, «Hermenéutica: nueva *koiné*», dentro del volumen *Ética de la interpretación* (Barcelona, Paidós, 1991), pp. 55-73.

[2] «... el problema hermenéutico se ha presentado, ante todo, en los límites de la *exégesis,* es decir, en el marco de una disciplina que se propone comprender un texto, comprenderlo a partir de su intención, sobre el fundamento de aquello que ese texto significa» (P. Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo,* Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 7). Este libro es una traducción de la parte primera de *Le conflit des interpretations* (París, Editions du Seuil, 1969).

[3] Véase la antología de textos de Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica* (Barcelona, Península, 1986), donde se reúnen los fragmentos de ese inacabado proyecto.

[4] *Op. cit.,* p. 9.

[5] Hans-Georg Gadamer, «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» en *Verdad y método II* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992), pp. 375-403. Para un relato más completo del contexto teórico en el que inicia su andadura filosófica, véase Hans-Georg Gadamer, *Mis años de aprendizaje,* Barcelona, Herder, 1996. También aporta una útil información sobre la trayectoria gadameriana el texto de Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer: una biografía,* Barcelona, Herder, 1999.

[6] El propio Gadamer no ha dejado de recordar, haciéndola propia, la cita de Nietzsche: «Hace tiempo que me he acostumbrado a calibrar a los profesores de filosofía, según sean o no buenos filólogos».

[7] «La génesis de mi "filosofía hermenéutica" no es en el fondo otra cosa que el intento de explicar teóricamente el estilo de mis estudios y de mi enseñanza. La praxis fue lo primero. Siempre procuré, casi con ansia, no decir demasiado y no perderme en construcciones teóricas que no emanaran totalmente de la experiencia [...]. Este trabajo *[Verdad y método]* me llevó casi diez años, y en este tiempo evité en lo posible cualquier desviación. Cuando apareció el libro —con

el título que decidí durante la impresión— no estaba muy seguro de no haber llegado demasiado tarde y de no haber escrito una superficialidad. Porque ya entonces se podía adivinar que se avecinaba una generación que había sucumbido, en parte, a las esperanzas tecnológicas y, en parte, a las simpatías de la crítica de las ideologías» (H.-G. Gadamer, «Autopresentación...», *cit.*, p. 388).

[8] *Ibídem*, p. 392.

[9] H.-G.Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 439.

[10] He aquí, por cierto, un posible criterio teórico —tal vez el único— que podría permitirnos hablar de algo parecido a progreso en filosofía: el hecho de que ciertas preguntas vayan siendo posibles. No todo puede ser pensado en cualquier época. El mero hecho de que se acepte una cuestión constituye un auténtico indicador del grado de desarrollo de un pensamiento. Del mismo modo que, *a contrario*, el dogmático reacciona ante determinadas preguntas rechazando que puedan ser planteadas («pero, ¡qué cosas me preguntas!», suele decir).

[11] H.-G. Gadamer, *Verdad y método, cit.*, p. 447.

[12] R. G. Collingwood, *Autobiografía*, México, FCE, 1953, p. 41.

[13] «El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre», H.-G. Gadamer, *Verdad y método, cit.*, p. 366.

[14] Aunque debiera quedar claro que Gadamer, pudiendo compartir la afirmación de Calvino, va más allá de la simple constatación: «Una de las experiencias más elementales de la filosofía es que los clásicos del pensamiento filosófico [...] hacen valer por sí mismos una pretensión de verdad que la conciencia contemporánea ni puede rechazar ni puede cancelar. Puede que ese ingenuo sentimiento de autosuficiencia que caracteriza al presente se rebele contra ello [...], pero el pensamiento filosófico ofrecerá seguramente una debilidad mucho mayor si uno se niega a exponerse a esa prueba de sí mismo y prefiere hacer el loco por su propia cuenta. Que en la comprensión de los textos de aquellos pensadores puede descubrirse una verdad *a la que no se podría acceder por otra vía* es algo que hay que admitir aun cuando esto contradiga los cánones de la investigación y del progreso» (citado por J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, p. 351).

[15] H.-G. Gadamer, *Verdad y método II, op. cit.*, p. 25.

[16] El que este orden de consideraciones puede ser hecho también desde otro tipo de discursos no deja de ser un elemento de refuerzo para lo que se está argumentando: «Por lo general, nunca considero contestada una pregunta. Son las respuestas las que generan la interrogación. El mundo está lleno de respuestas no preguntadas, que andan sueltas, como perros de nadie. Con las respuestas huérfanas se puede jugar, reír, estar acompañado, disfrutar» (José Ángel Valente, entrevista en *ABC*, 29-IV-94).

[17] A propósito de la frase *I know what you mean*, Canetti dejó escrito lo siguiente: «La frase por antonomasia de esta época psicologizante. En realidad significa

que uno renuncia al esfuerzo de entender al otro aun antes de haberlo escuchado. Pues uno ya ha comprendido a todos aun antes de que hayan dicho algo» (Elias Canetti, *Hampstead,* Madrid, Anaya & Mario Muchnick, 1996, p. 83). Repárese en la proximidad entre este apunte y lo que comentamos antes acerca de la incapacidad del dogmático para preguntar.

[18] «... nunca se desata el lazo vital que une la tradición y el origen con la investigación crítica. El que intenta despojarse de su propia individualidad como presunto espectador de la historia universal, al modo de Ranke, sigue siendo hijo de su tiempo y vástago de su patria» *(Verdad y método II, op. cit.,* p. 27).

[19] H.-G. Gadamer, *Verdad y método, cit.,* p. 349.

[20] *Ibídem,* p. 20.

[21] Y, por si esto fuera poco, a su vez este último se apoya en el respaldo del concepto de autoridad. Preferimos posponer el comentario de la noción de autoridad para cuando tratemos a otros autores.

[22] *Verdad y método, cit.,* p. 336.

[23] *Ibídem,* p. 344.

[24] Crítica cuyo eje mayor, como hemos señalado, es la idea de que la pertenencia a una tradición representa la condición para una comprensión de la realidad histórica del individuo. Gadamer reitera esta idea en múltiples ocasiones. Por ejemplo: «... nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición» *(ibídem,* p. 363).

[25] Heidegger citado por Gadamer en *ibídem,* p. 322.

[26] *Ibídem,* p. 369.

[27] Cuando, en realidad, el propio prejuicio «sólo en la medida en que se ejerce puede llegar a tener noticia de la pretensión de verdad del otro y ofrecerle la posibilidad de que éste se ejercite a su vez» (H. -G. Gadamer, *ibídem,* pp. 369-370). En un sentido muy parecido se pronuncia en su trabajo «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología» (en *Verdad y método II, op. cit.):* «los prejuicios que guían mi precomprensión intervienen siempre ... incluso en su abandono, que siempre puede llamarse también reajuste», p. 239.

[28] *Ibídem,* p. 367.

[29] Asi, por poner un caso, «la conciencia histórica que quiere comprender la tradición no puede abandonarse a la forma metódico-crítica de trabajo con que se acerca a las fuentes», *(ibídem,* p. 437).

[30] *Ibídem,* p. 372.

[31] Véase Arnold Gehlen, *El hombre,* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987, pp. 365 y ss.

[32] H.-G. Gadamer, *Verdad y método, op. cit.,* p. 17.

[33] *Ibídem,* p. 330.

[34] *Ibídem,* p. 372.

[35] *Ibídem*, p. 311.
[36] *Ibídem*, p. 535.
[37] *Ibídem*, p. 316.

Apéndice a la tercera parte
Una versión española.
Ortega y Gasset

José Ortega y Gasset.
Una propuesta a la luz de una interpretación

José Ortega y Gasset nació en Madrid en 1883. Hijo de un destacado periodista, estudió en Leipzig, Berlín y Marburgo, donde se formó con Hermann Cohen en la tradición del neokantismo, tendencia de la que se apartó a partir de 1910 (fecha en la que, por cierto, se incorpora a la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, donde ejerció la docencia hasta 1936), y especialmente desde 1914, en que asume las posiciones perspectivistas que tanta notoriedad le dieron (su famoso «yo soy yo y mi circunstancia»). En 1923 funda la *Revista de Occidente*, una publicación intelectualmente vanguardista que, junto con su Biblioteca, tuvieron a los lectores de lengua española informados acerca de los autores y problemas teóricos más relevantes en el mundo de la época. Esa misma fecha suele ser considerada igualmente como la del inicio de su segundo gran periodo filosófico, el periodo raciovitalista. A los autores que de una u otra manera estuvieron vinculados a Ortega se les suele agrupar bajo el rótulo de Escuela de Madrid, y a ella pertenecieron, entre otros muchos, figuras como Manuel García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, María Zambrano, José Ferrater Mora, Pedro Laín Entralgo, José Luis Aranguren o Julián Marías. Murió en su ciudad natal en 1955.

***

Aunque al propio Ortega no le agradaban ninguno de los dos *ismos* con los que se suele caracterizar su evolución filosófica —ni *perspectivismo* ni *raciovitalismo:* a ambos los encontraba excesivamente abstractos, amén de intelectualistas—, lo cierto es que lo que señalan, esto es, la existencia

de dos momentos nítidamente diferenciables tanto por las categorías que utilizan como por los modos en que en ellos se argumenta, permite una reconstrucción veraz del conjunto del pensamiento del autor. Y se adjetiva como «veraz» la reconstrucción —en vez de denominarla útil, cómoda, adecuada, o cualquier otro calificativo más o menos instrumental— porque en el caso de Ortega el procedimiento reconstructivo disfruta de un aval infrecuente: el del mismo autor a estudiar. Era precisamente Ortega quien gustaba de utilizar el término biografía para designar la peculiar estructura sistemática de la vida humana y de las actividades humanas. De llevar razón, de ser cierto que los productos humanos (incluyendo al propio hombre) se hallan así estructurados, entonces la mejor manera de captar una realidad de ese tipo será el empleo de un método biográfico, un método que describa las distintas fases por las que aquello que queremos analizar (en este caso, un pensamiento) ha pasado.

La configuración de una problemática propia: objetivismo y perspectivismo

Algunos intérpretes de la obra de Ortega[1] han añadido a los dos estadios citados otro anterior, que transcurriría entre 1902 y 1914 y que han propuesto denominar *objetivismo*. En dicho periodo, Ortega se habría aplicado, fundamentalmente, a combatir los modos mentales imperantes en la España de la época. Nuestro autor había regresado de Alemania imbuido de un kantismo fundamentalmente epistemológico, que él identificaba con el método riguroso de filosofar. La conmoción que sufrió al constatar la situación cultural de su país —lo que pudiéramos llamar el desmesurado peso de un mal tradicionalismo— fue enorme. Frente a esto, su reivindicación fue la de revalorizar la «auténtica tradición». Una tradición que, dicho con una de sus expresiones favoritas, permitiera a España estar «a la altura de los tiempos»: justo lo que los tradicionalistas habían sido incapaces de hacer, precisamente por su incapacidad para conservar la tradición que tanto decían amar. Frente a ellos, Ortega propone una actitud vivificadora del pasado, esto es, vinculada al presente para que sobreviva en el futuro. La retórica tradicionalista, tras su grandilocuente gestualidad, esconde una real incapacidad para arrumbar las ideas envejecidas, para combatir una espiritualidad anquilosada. Impotente para discriminar, pretende salvarlo todo, y eso le cuesta petrificar el pasado.

Pero sería un error pensar que la defensa orteguiana de la «auténtica tradición» es una mera concesión cortés, una carnaza argumentativa destinada a tener entretenidos a los críticos más feroces. En el desarrollo de

su propuesta, la correcta articulación con la propia tradición ocupa un lugar central. Por eso, involucrado en la vieja polémica entre europeizantes e hispanizantes, Ortega defenderá la necesidad de cultivar un modo de civilización que, al tiempo que siga siendo auténticamente español, pueda calificarse también de fundamentalmente europeo. Y lo fundamental de Europa es la educación, la cultura, la ciencia. La ciencia pura, en particular —incluyendo la filosofía—, es considerada por Ortega la raíz profunda de la civilización europea. Se comprende, desde este trasfondo, que la actitud orteguiana sea la de admitir todas las ideas, con tal de que tengan un «tinte europeo». De ahí sus argumentos en favor de la precisión y de la claridad, su inclinación hacia el sistema, su aversión hacia la mezcla de literatura con ciencia... Todos ellos representan, por así decir, ingredientes que hacen falta para la renovación de la vida espiritual española, secularmente afectada por un problema de falta de disciplina. Sólo basándose en la disciplina intelectual llegará a ser España una posibilidad europea.

Formulando semejante imperativo en clave crítica, se puede percibir la continuidad existente entre este inicial objetivismo y el perspectivismo posterior. Porque al tener que definir aquello que los españoles deben olvidar, Ortega da con un rótulo afortunado: *adanismo*. El adanismo es el error de pretender comenzarlo todo de nuevo sin seriedad intelectual, sin continuidad de propósito, sin cooperación. La crítica a esta idea, formulada en su ensayo de 1910 «Adán en el Paraíso»[2] ha sido interpretada como el anuncio de la etapa perspectivista[3], expresamente iniciada en 1914 con las *Meditaciones del Quijote*[4], su primer libro, en el que aparece ya conceptualizada, de modo rotundo y casi solemne, una idea, la de que «yo soy yo y mi circunstancia», que se suele considerar el núcleo duro de la posición pespectivista. En «Adán...», Ortega ha sentado, de acuerdo con esta interpretación, las bases para llenar de contenido dicha idea. Porque, de un lado, emplea el término vida rigurosamente, en el sentido de vida humana, de vida biográfica y, de otro, insiste en lo que está en torno al hombre, todo lo que le rodea. «Adán en el Paraíso» significa, por tanto: yo en el mundo, en el bien entendido de que ese mundo no es propiamente una cosa o una suma de cosas, sino un *escenario*, porque la vida es tragedia o drama, algo que el hombre hace y le pasa con las cosas.

Este doble anuncio se completará al principio de las *Meditaciones* con lo que se ha llamado una «teoría de las circunstancias», en la que se presentan puntualizaciones importantes. Y es que para Ortega las circunstancias («las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor») son, por lo pronto el cordón umbilical que nos vincula al resto del universo, el punto de partida inevitable en nuestra travesía vital y filosófica. Pero son un

punto de partida peculiar, porque nunca alcanzamos a desprendernos de ellas. El hombre es un *ser circunstancial:* cuanto haga deberá hacerlo en vista de sus circunstancias, que pasan a ser así el medio en el que el hombre inevitablemente se desenvuelve. La realidad circundante «forma la otra mitad de mi persona», dirá también, alejándose de toda interpretación de su perspectivismo como un anti-idealismo trivial. Antes bien al contrario, la tesis que subyace a esto es la más hostil al pensamiento idealista, la de que un yo no puede ser jamás reducido a una entidad ontológicamente independiente.

Pero conviene advertir del peligro que supondría pensar que estas tesis circulan en una sola dirección y que, por tanto, señalan una limitación, una debilidad o una subordinación de la vida humana respecto a un mundo real que pasaría a ser, en esta visión, ontológicamente hegemónico. Aunque la especificidad de la perspectiva orteguiana se encuentra encerrada en la afirmación «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre», a efectos de exposición lo más claro es seguir la pista marcada por la noción de perspectiva. Reconstruyendo sus usos se puede comprobar, efectivamente, el alcance especulativo de la posición de Ortega. Así, cuando afirma en las *Meditaciones* que «el ser definido del mundo no es materia ni alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva»[5], está mostrando en qué medida aquella inicial teoría de las circunstancias constituye una opción específica frente a la tradicional oposición entre dogmatismo racionalista y escepticismo, empeñada en obligarnos a escoger entre que no pueda hablarse de perspectivas individuales (puesto que hay verdades universales) y que no puedan alcanzarse verdades universales (puesto que la realidad se halla pulverizada en perspectivas individuales). Ortega pretende escapar a la disyuntiva afirmando como un hecho que la perspectiva individual es el único modo de apresar la realidad y, por tanto, de formular verdades universales.

Es cierto que, históricamente, el perspectivismo se ha visto acechado por una serie de peligros de los que no siempre ha sabido escapar. Tal es el caso del solipsismo más o menos psicologista que en su momento obligó a modificar sus propias doctrinas a fenomenólogos y a positivistas lógicos. Ortega intenta sortear esta dificultad situando la idea de perspectiva en el ámbito que le es propio, a saber, como un predicado ontológico no menos que psicológico. De ahí su tesis de que las perspectivas son los aspectos concretos de la realidad en tanto que percibidos por seres concretos. Tesis que en su trabajo «Verdad y perspectiva»[6] se ve reafirmada y matizada reiteradamente. Así, escribe: «El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo *en su*

verdad». Y también: «La realidad, *precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales*, sólo puede llegar a ésta multiplicándose en mil caras o haces» (subrayados, M. C.). Sin esfuerzo podrían encontrarse muchas más citas que abundaran en esta misma idea, pero en todo caso lo importante es señalar el peculiar equilibrio realidad-individuo o mundo-hombre que siempre se propone, un equilibrio que de alguna manera podría decirse que es entre perspectivas: la ontológica de un lado y la antropológica de otro.

Pues bien, es precisamente de la necesidad de tematizar y profundizar en esta relación de donde brotan los elementos más novedosos de la propuesta orteguiana a partir de aquí. En el libro que corona la segunda fase e inicia la tercera y última de su evolución intelectual, el titulado *El tema de nuestro tiempo*[7], Ortega radicalizará aquellas formulaciones en una dirección que le abocará a la necesidad de presentar nuevas categorías. El realismo pluralista del que había partido, su convencimiento de que dos puntos de vista sobre la misma realidad no pueden coincidir, pero sí pueden complementarse, convencimiento del que en un primer momento derivaba el imperativo de que lo que debe hacer cada individuo es procurar reproducir fielmente su punto de vista, termina por convertirse en un destino: «Cada hombre tiene una misión de verdad». Aquella premisa según la cual realidad y punto de vista son correlativos ha resultado poseer un dinamismo interno propio. Afirmaciones aparentemente tan rotundas como «la perspectiva es uno de los componentes de la realidad» dejan de ser la última palabra sobre el asunto. Antes bien al contrario, emplazan a pensar la naturaleza de esa mirada, de ese lugar, sobrecargado de pronto con tan pesada responsabilidad.

Bien pudiéramos decir, simplificando ciertamente las cosas, que el entero recorrido de su segunda etapa le ha servido a Ortega para justificar la dignidad ontológica y gnoseológica de ese hombre que en el tercer tramo se va a dedicar a describir. En efecto, «somos insustituibles, somos necesarios» en la medida en que nuestra diferencia individual es precisamente el órgano por el cual podemos ver la porción de realidad que nos corresponde. Pero conformarse con esto, quedarse aquí, significaría dejar sin abordar las dos cuestiones que realmente importan, a saber, la de qué entendemos por realidad y la del tipo de razón de la que estamos hablando. Aunque quizá fuera mejor referirse a una sola cuestión, y no a dos, en cuanto, como pasaremos a ver, una y otra, realidad y razón, van a ser abordadas en la tercera etapa como dimensiones de una sola y misma cosa: la vida.

RAZÓN Y VIDA

Pero, por lo pronto, acometer el asunto de esta manera implica proponer un planteamiento nítidamente diferenciado del viejo dilema «o razón pura o pura vitalidad». Lejos de él, la propuesta orteguiana será la de una nueva doctrina según la cual la razón emerge de la vida a la vez que ésta no puede subsistir sin la razón. Lo había anunciado en *El tema de nuestro tiempo:* «La razón es sólo una forma y función de la vida»[8], y en los textos de su tercera etapa (entre los que se encuentran libros tan capitales para lo que estamos tratando como *Ideas y creencias, El hombre y la gente* o *La historia como sistema,* por señalar sólo algunos) se aplicará a llenar de contenido esa consigna. Se trata, en suma, de dar con un régimen de equilibrio que permita escapar al citado dilema razón/vida (o a alguno de sus equivalentes, como, por ejemplo, cultura/espontaneidad), a base tanto de reformar el concepto de razón como de autentificar el de vida.

Podemos iniciar el recorrido por cualquiera de los dos conceptos. Tanto da: inexorablemente acabaremos encontrándonos con el otro. Quizá, puestos a tener que empezar por uno, valga la pena prevenir que la vida que le interesa a Ortega no es fundamentalmente la que estudia la biología. La noción biológica de vida constituye sólo un fragmento de un concepto más amplio. De hecho, ya desde su etapa perspectivista había venido advirtiendo Ortega que el valor de la vida debe medirse por su capacidad de crear los valores de la cultura. Igual que había advertido que la palabra vida en un enunciado como «cada vida es un punto de vista sobre el universo» no se refiere solamente a los individuos humanos, sino también a las comunidades nacionales o a los periodos históricos (literalmente: «cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad»). Estas puntualizaciones no pretenden tanto enfatizar la continuidad del pensamiento orteguiano como mostrar la íntima conexión interna entre las diversas categorías y argumentos. Así, no es casualidad que sea en el mismo texto en el que se desarrollan los aspectos más historicistas de su propuesta, en *La historia como sistema,* donde también de forma más consecuente se plantea el estatuto ontológico de la vida. Se lee allí: «La vida humana es una realidad extraña de la cual lo primero que conviene decir es que es la *realidad radical,* en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella»[9] (subrayado, M. C.).

Repárese en el predicado con el que queda determinada la vida. Ella no es la realidad *única,* o *la más importante,* o la *fundacional:* es, simplemente, ese extraño lugar en el que las cosas se constituyen en realidad. Or-

tega, haciendo este tipo de afirmaciones, pretende situarse más allá del idealismo y de la fenomenología. No sostiene, por tanto, que no haya nada fuera de mi propia vida. Dice, más bien, que sólo dentro de mi vida se puede comprender en su radicalidad, en su sentido último, el término *real*, puesto que mi vida es el supuesto de la noción y el sentido mismo de la realidad, que sólo desde aquélla resulta inteligible. Esa otra cosa que los filósofos secularmente se han empeñado en llamar *ser*, Ortega la entiende como un invento que los hombres han hecho para responder a determinadas situaciones vitales. En consecuencia, debe ser pensada a la luz de las categorías propuestas, y considerarse, no como el elemento ontológico primordial, sino derivado: la vida es anterior al ser. ¿Equivale esto a afirmar que lo que es real en modo alguno puede trascender la vida? Por supuesto que no. La vida es ese espacio en el que se convierte en realidad lo que hay[10].

Pero esta respuesta abre, a su vez, otra interrogación, referida a la manera en que la vida *hace posible* la realidad. Que ya no puede ser la vieja manera empirista en que la presencia del observador instituía, a título de garante, lo observado. Repetir ese argumento implicaría reiterar también la exterioridad que el empirismo nunca supo resolver (de ahí derivas solipsistas como la berkeleyana). Lo de Ortega es distinto. Lo suyo es la afirmación de una vida *cargada de razón*. Lo que no significa una afirmación de racionalismo al modo clásico, porque lo que nuestro autor está entendiendo por razón no es la razón matemática, tan útil para conocer la naturaleza como inservible para entender los asuntos humanos. Para él «es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción que nos pone en contacto con la realidad»[11].

Su exaltación del rigor no tiene nada de retórica (y menos de paradójica). El problema es que habíamos perdido la perspectiva global. La llamada razón matemática, o razón pura, es una especie o forma particular de la razón. Tiene por encima a la razón vital, que es «una y misma cosa con vivir», precisamente porque vivir es «no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia». He aquí, pues, cómo se reclaman mutuamente razón y vida. La razón tiene que hacerse cargo de la vida y la vida ha de ser inminencia de verdad, que le permita saber a qué vivir. O, por decirlo con las palabras del propio autor: «El hombre se encuentra ante las cosas teniendo que habérselas con ellas, y a este fin necesita formarse un programa de su conducta frente a cada cosa, esto es, qué puede hacer con ella, qué no puede hacer, qué puede esperar de ella. En efecto, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Éste es el sentido verdadero, originario, del saber: saber yo a qué atenerme»[12].

El programa de Ortega recuerda en este punto al de Heidegger[13]. Como él, pretende recuperar la situación filosófica originaria, desembarazarse de la metafísica sustancialista de Occidente para intentar que las ideas ocupen el lugar que les corresponde. Pero sería un error interpretar este gesto en clave ecléctica o retardataria. No se trata de volver a un estadio prerracional, como si la aventura humana del pensar *more geometrico* hubiera sido un error. Lo ha sido, admitirá Ortega, pero en todo caso con el rango de error necesario. La razón pura y sus productos (la ciencia galileana) son sin género de duda un bien histórico. Si algo hay que criticar son sus excesos. Por tanto, no hay aquí defensa alguna de un primitivismo rousseauniano o de un irracionalismo romántico. La tarea pendiente —la faena, por usar la palabra de Ortega— es de naturaleza claramente distinta. Colocar las ideas en su lugar pasa por averiguar el verdadero papel que desempeña la vida en el conjunto de la realidad. Pero ese papel nunca se percibirá si no somos capaces de liberar a la vida de su sumisión a la razón pura. Este es el primer paso para poder empezar a pensar la vida de una forma enteramente nueva.

La vida no es, según Ortega, una cosa, pero tampoco un espíritu. En rigor no *es*, propiamente hablando, nada. Aquella *realidad radical* a la que antes nos referimos consiste en el quehacer del yo con las cosas. Vivir designa aquello que el hombre hace con las cosas. Ese hacer en cuanto tal no es cosa alguna, sino actividad: algo de lo que no se puede decir que sea, sino que se produce. De ahí que, puestos a proporcionar una primera definición del concepto, pudiéramos decir que la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa. O, también, que nuestra vida es ese dinámico quehacer de tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. Esto es *lo dado* para Ortega, la realidad con que originariamente nos encontramos, lo que está ahí aparte de toda interpretación o teoría.

Pero repárese en que la vida nos es dada bajo esta precisa condición: no como hecha, sino como quehacer (la vida da mucho quehacer, gustaba de repetir Ortega[14]). Lo que igualmente podría expresarse diciendo que la vida es un permanente hacerse a sí misma, un autofabricarse. Estamos ante una nueva metafísica de la vida, ante una nueva ontología fundamental de cuyo correcto diseño terminará desprendiéndose una idea asimismo renovada de moral: «... el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama —su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, más que acontecimiento»[15]. Y es drama, por continuar con la figura, en el que no le es posible al hombre colocarse en el lugar del espectador. Antes bien al contrario, el sujeto a quien

le acontece dicho drama no es nunca cosa aparte y antes de él, sino que es función de él. La identidad de cualquier hombre tiene como contenido su propio proyecto, el papel que decide representar en el drama de su existencia. Drama que, a su vez, consiste y se agota en su argumento. El argumento y sólo el argumento es la sustancia de la vida.

¿Y el hombre? El hombre es el autor y el protagonista de ese argumento. A él le corresponde inventarse «una figura de vida», idear «el personaje que va a ser». Puede ocurrir que su creación resulte original o plagiaria, pero en ningún caso le es dado renunciar a esa competencia. Si renuncia *no es*. Porque el hombre no puede vivir sin un proyecto vital. La vida nunca está hecha: siempre está por hacer. Arrojado en medio de las circunstancias, el hombre tiene que determinar de antemano *lo que* va a ser. Ni la vida puede pensarse eleáticamente como sustancia —«no es una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la "sustancia" es precisamente cambio»—, ni el ser del hombre es otra cosa que mero *pasar* y *pasarle*. Pero si esto es así, si el hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho, entonces disponemos de los términos para redondear la anterior afirmación de Ortega. En efecto, «el hombre no tiene naturaleza», lo que tiene es historia.

Ello no significa que Ortega atribuya, ingenuamente, a todos los hombres la condición de sujetos fundantes, creadores, de lo real (ni siquiera de *su real*). A veces hace falta reforzar los matices con suficientes dosis de énfasis: el hecho de que todo hombre sea un programa vital, un esquema que pretende realizar y que ha tenido que imaginar a la luz de las circunstancias, no prefigura el resultado. No sería coherente destacar el carácter forzosamente libre de la existencia, pero omitir la posibilidad del error. El hombre ha de habérselas con un repertorio de posibilidades y urgencias, que le conminan a elegir. Pero esa situación puede resolverse de diferentes maneras. A diferencia de las cosas —que son lo que son[16]: la piedra es piedra, y el pájaro, pájaro— la vida, como toda realidad humana, admite grados del ser. Como no tiene un ser ya dado de antemano, como su materialización está en manos del hombre, la vida puede realizarse en modos plenos o deficientes. En el primer caso, estamos ante una vida auténtica, hecha desde el propio yo, en la que el hombre es fiel a esa voz que le llama a ser una cosa determinada (la vocación). En el segundo, que tiene lugar cuando el hombre desatiende a su íntima y original vocación y se abandona a lo tópico y recibido (al *Se*, como hubiera dicho Heidegger), estamos ante una vida inauténtica.

Hay, pues, una sucesión de opciones ante las que el hombre no tiene más remedio que medirse. La vida es problema, quehacer, preocupación consigo misma, programa vital y, en último término, naufragio. Naufragio

del que el hombre aspira a salvarse agarrándose a esa tabla de salvación que es la cultura[17]. Ortega está haciendo un planteamiento de la vida humana que no sólo apela a la (idea de la) historia sino que se pretende, él mismo, histórico. Tras sus referencias a la inautenticidad, se percibe la presencia de las multitudes, la emergencia de ese hombre masa —teorizado también por los mejores sociólogos de la época— que ha invadido los espacios públicos de las grandes ciudades y que está convulsionando la vieja manera de situarse ante el mundo. Ortega no se queda en la constatación de que el hombre «hundido en la sensación, en la muchedumbre caótica y punzante de las cosas» se pierde de vista a sí mismo. Ni se conforma con señalar que la salvación para él es volver a coincidir consigo mismo, saber claramente cuál es su sincera posición frente a cada cosa, saber a qué atenerse. Da un paso más y señala la historicidad de ese elemento, la cultura, del que depende que el hombre se mantenga a flote.

Al margen de que después analicemos más detenidamente la naturaleza de una crisis en particular (la provocada por la aparición de la nueva ciencia), ahora se puede adelantar lo relativo a la trascendencia que tiene la forma en que los hombres viven su relación con determinados elementos de su cultura. Asunto que no nos aleja un milímetro de lo que estábamos tratando, como es fácil de ver cuando se recuperan los términos: adoptar una posición auténtica no es un asunto privado de cada individuo. Las épocas de crisis, por ejemplo, se caracterizan por la falta de las condiciones que hacen posible esta posición auténtica. En tales épocas ha periclitado un cierto saber y no se ha afirmado todavía un saber nuevo. La única certeza que se cree tener es que las ideas y las normas tradicionales son falsas e inadmisibles. Ahora podemos comprobar los efectos de haber arraigado la razón en lo más íntimo de la vida humana: el destino de ambas resulta indisociable, porque su naturaleza es en gran medida análoga. Como la vida, la cultura debe ser auténtica. Como con la vida, nunca podemos estar seguros de si lo es.

Pero en todo caso, aunque no dispongamos de tal seguridad, no nos queda más remedio que perseguirla, porque *somos esa búsqueda.* Otra manera de decir, en el fondo, que estamos abocados a la tarea de descubrir lo que somos y lo que son las realidades que nos circundan. Tarea que nunca podrá ser de orden sólo intelectual (porque aquello por descubrir será finalmente lo que resolvamos hacer), pero para la que de cualquier forma necesitamos acudir debidamente pertrechados. Los pertrechos con los que acudimos a nuestro encuentro con el mundo son las convicciones. No hay nada que hacer sin ellas. De hecho, Ortega llegará a afirmar que lo que pudiera llamarse «un hombre sin convicciones» es un ente ficticio. Lo que ocurre, eso sí, es que dichas convicciones pueden ser de distinto

tipo (por ejemplo, meramente negativas, como sucede en las épocas de crisis, en las que la única convicción de los hombres es la de que no se puede creer en nada). Pero haberlas, ha de haberlas para que nuestro comercio, de cualquier tipo, con la realidad sea posible.

Este aspecto del planteamiento orteguiano ha sido específicamente desarrollado en su libro *Ideas y creencias*[18]. Lo que en textos anteriores quedaba subsumido en el global «convicciones», aquí quedará matizado mediante la distinción expresada en el título. Las ideas son pensamientos que se nos ocurren y que podemos examinar, adoptar y hasta imitar. También podríamos llamarles, como alguna vez propone Ortega, «ocurrencias», con lo que de paso estaríamos dando a entender los diferentes grados de verdad que pueden poseer, desde el menos intelectual de la vida cotidiana al más elaborado de las proposiciones científicas. Sea como sea, la condición única de los pensamientos así entendidos sería la de emerger de una vida humana que los precede. Mientras que, en el caso de las creencias, lo más característico es precisamente el hecho de que no desembocamos en ellas a través de actos específicos de pensamiento (no son pensamientos que bien pudieran no habérsenos ocurrido) sino que, por el contrario, se hallan ya en nosotros, constituyendo la sustancia de nuestra vida. O, tal vez mejor a la inversa, nosotros *estamos en* ellas.

La preferencia por el revés o el derecho de la formulación depende del aspecto que queramos destacar. Diciendo que están en nosotros, parece enfatizarse la dimensión constituyente de la individualidad humana que tienen las creencias. Se mantendría entonces que las creencias no son ideas que sostenemos o mantenemos, sino más bien ideas *que somos*. Este carácter interno, estructural, permitiría entender el carácter invisible que suelen tener las creencias, lo que a su vez explicaría las resistencias que ofrecen a la crítica. Del otro lado, preferir el enunciado según el cual estamos en ellas subraya la dimensión común, colectiva, de las creencias y, a partir de ahí, permite el análisis sociológico e histórico de las ideas de una época, atendiendo verazmente a su efectivo dinamismo[19].

Y es que la propuesta orteguiana está lejos de ser una propuesta rígida. Antes bien al contrario, el fundamento de la distinción permite dar cuenta de la fluida manera en que ideas y creencias se comportan en la vida de los hombres. Porque precisamente lo que hace que un pensamiento (incluso un mismo pensamiento) caiga del lado de la idea o del de la creencia es el papel que desempeña en la existencia humana. Las ideas son objeto de nuestro discurso, en tanto que las creencias son objeto de nuestra suposición. No se ha recurrido, pues, a la psicología o a la epistemología para distinguirlas. Consecuentemente, sería erróneo apelar a criterios como el de la evidencia para trazar la frontera entre ambas nociones: la eviden-

cia en sí es ya el resultado de una aceptación mental, que solamente cabe predicar de las ideas[20]. La distinción, por así decirlo, es funcional. Por eso Ortega puede sostener que hay ideas y creencias de muy variado tipo, y que la ubicación en uno u otro ámbito nunca es definitiva.

En efecto, creencias no son sólo las de una determinada clase. Ciertas suposiciones (o supuestos) de índole simple y elemental pueden merecer el nombre de creencias. Todo depende de si esos pensamientos (no formulados y a veces incluso no formulables) que estamos dando por supuestos sostienen, empujan y dirigen nuestro comportamiento. Lo que no significa, evidentemente, que no haya manera de distinguir entre tipos de creencias. La creencia de que existen regularidades que rigen los fenómenos naturales (si se quiere decir más fácil: la creencia de que mañana saldrá el sol) tiene el mismo sentido, esto es, desempeña la misma función, que la creencia de que mañana seguiré vivo. Pero eso no impide afirmar que una y otra tienen un distinto fundamento, esto es, que podrían ser eventualmente respaldadas por muy diversas calidades de argumentos. Éste sería el punto en que alcanzaría valor teórico, en que ya no sería un elemento discursivamente extemporáneo, la constatación de que en un caso se puede mostrar el aval de un discurso científico (la astronomía convierte el amanecer de mañana en una predicción trivial), mientras que en el otro el respaldo viene de una dudosa amalgama de cálculo de probabilidades y pulsiones de supervivencia.

La condición eventualmente argumentable de las creencias se ha introducido para transitar al otro aspecto, el del carácter no definitivo de la ubicación en uno u otro ámbito. Pero en ningún caso esta labilidad debiera horadar lo que parece el convencimiento más fuerte de Ortega, a saber, que hasta cierto punto dominamos nuestras ideas, pero estamos siempre dominados por nuestras creencias. Convencimiento del cual extrae una conclusión crítica: por importantes que sean ciertas ideas para nosotros, no podrán realmente arraigar en nuestra vida hasta que dejen de ser ideas y se conviertan en creencias. Con las creencias se puede hacer una cosa rigurosamente imposible de hacer con las ideas: se puede *vivir de* ellas. De ahí que en otras ocasiones Ortega se haya referido a que *contar con* es justamente lo típico de la creencia. Afirmación que se podría radicalizar todavía un poco más diciendo que las creencias poseen valor de realidad.

Pero los términos vienen históricamente demasiado cargados de connotaciones como para que no se precise ninguna matización. En concreto, los usos consolidados de la palabra creencia, su frecuente aparición al lado del adjetivo «religiosas» y alguna que otra circunstancia más, pudiera sugerir una difícil cohabitación en el seno del planteamiento orteguia-

no entre dos elementos: de un lado, el de que la existencia humana es radicalmente problemática y, de otro, el de que dicha existencia está hecha de creencias. Sin embargo, la dificultad deviene malentendido en el momento en que nos aproximamos al detalle de la argumentación de Ortega y comprobamos la importancia que en ella se le atribuye a la duda, que llega a ser calificada como «una especie de creencia». No ha lugar, pues, a contraponer duda y creencia. Lo cual nos es útil para completar la figura de ese particular hemisferio de nuestro imaginario que son las creencias. Ahora vemos que ellas no se presentan siempre en forma compacta, sino que ofrecen fisuras. Igual que vemos que las dudas, precisamente por ser creencias, son también nuestra realidad. Por eso podemos aplicarles a ellas las expresiones que antes aplicamos a las creencias y decir que estamos *en duda* (más precisamente, «en un mar de dudas»). Lo que ocurre es que constituyen una parte específica de nuestra realidad, la realidad de *lo dudoso* («una realidad tan realidad como la fundada en la creencia, pero que es ella ambigua, bicéfala, inestable»[21]). O, si se prefiere, una manera peculiar de estar en nuestra realidad («en la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo»[22]). La duda es, en definitiva, estar en lo inestable como tal. Y esa es una dimensión inexcusable de lo real. Nuestra vida sería tan incomprensible sin las dudas como lo es sin las creencias.

Pero en esa inestabilidad nunca encontramos acomodo. Que también *estemos en duda* no significa en modo alguno que aceptemos semejante situación como un estado normal de cosas. Como hubiera dicho Ortega, braceamos desesperadamente para evitar el naufragio. Y la tabla de salvación a la que nos aferramos es la tabla de las ideas. No conocemos otro remedio para *salir de dudas* que pensar acerca de esas mismas dudas («pensar en una cosa es lo menos que podemos hacer con ella») o, lo que viene a ser lo mismo, producir ideas. He aquí la manera en que las ideas le son de utilidad a la vida: cubriendo las fisuras que se abren de continuo en las creencias que nos constituyen. La idea es aquello que se forja el hombre cuando la creencia vacila. Las ideas son esas *cosas* que de manera consciente construimos precisamente porque *no creemos en ellas*. Y los huecos de nuestras creencias son el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. Pero se establecen, anidan, con voluntad de permanencia. Esas nuevas ideas que sustituyen a unas viejas creencias, sacudidas hasta sus cimientos, tienen la tendencia a convertirse en creencias.

Todo esto desborda los límites de lo individual, por más que podamos comprobarlo en el curso de nuestras experiencias personales. El escenario donde con más claridad se perciben las referidas sustituciones o, en general, se puede contemplar el apasionante espectáculo de la simultánea desintegración y formación de creencias es el de la historia humana.

Lo que viene a ser como afirmar que es el escenario donde mejor se muestra hasta qué punto el tema de la razón vital se integra con el de la razón histórica (no el único: recuérdese que para Ortega el término individuo sirve también para designar, además de a una persona, a un pueblo o a una época). Efectivamente, los análisis históricos nos permiten comprobar de manera irrefutable que el universo de nuestras convicciones (por recuperar el término inicial englobante) no depende, ni en su naturaleza ni en su devenir, de ningún hombre en particular, por más que seamos cada uno de nosotros el único espacio en que ese imaginario se puede materializar.

Pero con esto no se pretende reintroducir ninguna exterioridad, sino justamente al contrario. La vida individual es ya histórica: la historicidad pertenece esencialmente a la vida de cada uno de nosotros. A diferencia del adolescente, que cree inaugurar el mundo, estrenarlo todo (y por ello confunde su *primera vez* de lo que sea con *ser el primero* que hace eso, cuando no el inventor), el hombre adulto es —y lo sabe— heredero de un pasado, de una serie de experiencias humanas pretéritas, que condicionan su ser y sus posibilidades. Podemos discutir, con Auden, si esa herencia va acompañada de un testamento. Es posible que uno de los rasgos más característicos del hombre contemporáneo sea precisamente su impotencia para conseguir ser a partir del *sido* que le constituye. Pero el rasgo informa de las limitaciones de los herederos; no sirve para negar la existencia de la herencia. Ortega, que nunca dejó de pensar que el intento de fijar las posibilidades humanas, de predeterminar lo que el hombre es capaz de ser, es un intento tan vano como el de ponerle puertas al campo, mantiene expresamente que sólo hay una línea fija, preestablecida y dada que pueda orientarnos: el pasado. El hombre ha sido ciertas cosas concretas, y por eso no puede ya serlas y viene obligado a ser otras determinadas. De ahí las afirmaciones orteguianas en *Historia como sistema:* «Si no sabemos lo que [el hombre] va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vistas del pasado»[23]. O también: «Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica»[24].

Se observará que Ortega no está presuponiendo que esa transparencia de la vida deje ver la racionalidad de la historia. Lo que está presuponiendo es algo bien distinto, a saber, la historicidad de la razón[25]. Sin que eso, en contrapartida, le arroje en brazos de ningún género de relativismo. Si tuviéramos que buscar el ejemplo más incómodo en nuestros días para mostrar cómo Ortega conjuga estas ideas, probablemente elegiríamos la noción de progreso. Sería inconsecuente por parte de nuestro autor creer en ninguna modalidad de avance necesario, indefectible, hacia un sistema de referencias absoluto. Entre otras razones, esa idea entraría

en conflicto con el protagonismo irrenunciable que en todo momento Ortega atribuye al hombre en la gestión de su propia existencia. Pero también lo sería que reapareciera tardíamente una actitud criticada por él mismo en su primera etapa, el *adanismo*, la permanente *tabula rasa*.

No lo es, en cambio, que defienda el carácter productivo de la superación de lo vivido en tensión de porvenir. En cualquier esfera de la actividad humana de que se trate, progresar es *acumular ser*. En filosofía, pongamos por caso, lo que hoy pensamos es posible únicamente en virtud de las filosofías de ayer y anteayer. No otra cosa significa la afirmación orteguiana de que «las filosofías pretéritas colaboran en la nuestra»[26]. Pero, igual que antes (cuando se habló de vida auténtica e inauténtica), esa presencia, ese peso, en modo alguno garantizan el acierto de nuestro presente filosófico. El pasado es condición de posibilidad, no de bondad. Aunque igualmente hay que decir que el pasado condiciona, no maniata al presente. Hay que asumir el pasado, en el bien entendido de que asumir el pasado es ponerse *a* su lado, no *de* su lado[27]. La filosofía pudo haber tomado otra deriva de la que finalmente tomó. También hubo errores en el pasado, si se prefiere decir así. En cualquier caso, para determinar la posición histórica del presente es forzosa esa asunción del pasado.

¿Cuándo podremos sostener que dicha relación es una relación de progreso? En el momento en que seamos capaces de integrar esas experiencias pasadas en un sistema operativo, capaz de aprovechar el esfuerzo precedente. Ortega prefiere, como figura intuitiva del quehacer filosófico, la excavación frente a la construcción. Con lo que la pesquisa invierte su signo tradicional. La tarea del filósofo es la de hurgar en los niveles precedentes, sacar a la luz lo que estaba oculto bajo capas de opiniones establecidas. El progreso en filosofía, entonces, consiste en mostrar que lo que antaño fue tenido por pensamiento original se ha convertido en enunciado trivial, y que lo que fue obra genial se ha transformado en sentido común. Sentido común, o banalidad, que se produce (y se reconoce) cuando podemos describir los supuestos en que se funda. Hasta bien lejos han alcanzado los efectos de la distinción ideas/creencias: cuando aquellos supuestos no estaban a la vista, cuando eran adoptados como si fueran una verdad incontrovertible, lo que ocurría era que los hombres *estaban en* esas ideas.

No nos hemos desplazado, pues, desde una inicial insistencia en la vida humana personal a una visión cuasianónima de la historia. Ortega nunca pierde de vista que es cada hombre el que se encuentra determinado por un repertorio de creencias, ideas, usos y problemas. Es más, podría decirse que su propuesta es justamente la de transitar de manera ordenada desde este plano básico al más general de la historia humana universal.

Por eso, la tesis de que la historia tiene una estructura precisa no es una tesis abstracta o yuxtapuesta a las otras, sino la particular manera en que se intenta dibujar esa tensión, tan propia del devenir humano, entre tradición e innovación, entre el empuje de las iniciativas y ensayos y el lastre de las resistencias. Esta tensión productiva es la que representa en Ortega el juego de las generaciones. «Una generación es una zona de quince años durante la cual una cierta forma de vida fue vigente. La generación sería, pues, la unidad concreta de la auténtica cronología histórica, o, dicho en otra forma, que la historia camina y procede por generaciones. Ahora se comprende en qué consiste la afinidad verdadera entre los hombres de una generación. La afinidad no procede tanto de ellos como de verse obligados a vivir en un mundo que tiene una forma determinada y única»[28].

Las generaciones así entendidas son los agentes históricos concretos. Cada generación posee un determinado perfil, resultado de la concreta manera en que en ella se articulan receptividad y espontaneidad, tradición e innovación. Pues bien, la dinámica histórica tiene lugar como resultado del encuentro que se produce entre tres generaciones en todo presente histórico (definido por Ortega precisamente como «la unidad en un tiempo histórico de tres edades distintas»). El signo de ese encuentro puede variar, e ir desde la plácida coexistencia, propia de las épocas de normalidad, a la violenta oposición, característica de las épocas de crisis histórica. En todo caso, en ese espacio imaginario, en esa ágora intergeneracional que es la vida en común, habita la tensión productiva del devenir humano, ése es el lugar en el que se libera la fuerza que hace moverse a la historia. Lo que para otros es considerado como un cortocircuito, a saber, el conflicto generacional, para Ortega es el catalizador de la dinámica histórica.

Conviene advertir de una interpretación equivocada del concepto de generación para poder defenderse así por anticipado del reproche de biologismo[29]. Entender la edad como un dato cronológico significaría, en efecto, atribuirle a la biología, a través del ritmo de las edades, la cadencia de lo histórico. Sin embargo, la edad no es un dato cronológico, sino un existencial biográfico, que modula decisivamente el propio nivel de la experiencia. La edad es la inscripción de la temporalidad en la existencia. Pero no de la temporalidad objetiva del calendario, sino de la subjetiva de cada hombre. Esa existencia temporalizada es la biografía, de la que bien podríamos afirmar que constituye la unidad mínima de sentido para entender la generación y, más allá, la historia[30]. Ortega da así el paso que Fichte, probablemente su más auténtico precursor, no se atrevió a dar, atenazado por un persistente intelectualismo. Él sí forja, tomando estos

materiales biográficos como los átomos básicos de realidad, una nueva ontología capaz de alojar en su seno la realidad de la vida humana.

Las premisas se reenvían, pero —esto es lo importante— sin circularidad. La espiral del razonamiento orteguiano se eleva así, retomando sus tesis acerca de la naturaleza racional de la historia en un plano superior, enriquecido con las últimas afirmaciones. La condición generadora de experiencia, propia de todo hombre, no se perderá de vista en ningún momento del discurso. Y cuando haya que afirmar la historia como sistema, se dirá que es, en concreto, «el sistema de las experiencias humanas». Ahora bien, si esas experiencias no se tienen, sino que se producen, a lo largo de un camino de autoexperimentación de lo que cada situación da de sí, si no hay reglas para hacer nuestra vida, de manera que la única regla que podemos sentar es la de la invención perpetua de nuestro ser[31], entonces habrá que concluir dos cosas. Una, que el modo de aprehensión de una realidad tal deberá adecuarse a su objeto. Y si antes dijimos que la razón es histórica porque la historia, y la vida misma, es constitutivamente razón: dar cuenta y hacer la cuenta de sí, ahora podríamos añadir algo más: ese dar cuenta de la historia pasa por contarla.

Bien mirado, probablemente no podía ser de otra manera. La historia trata de entender aquello que tiene sentido, el hecho humano. Es decir, lo *hecho* (participio del verbo hacer) por alguien empeñado en inventarse, por alguien *imposible sin imaginación* (el hombre es un animal «enfermo de fantasía», llegará a decir en algún momento). Por alguien que es, según la célebre formulación orteguiana, *novelista de sí mismo*. En consecuencia, la única razón de la que aquí se puede tratar es de una razón narrativa, que aporte el cómo, el dónde y el hacia dónde, por qué y para qué, de una serie de experiencias. Con las propias palabras de Ortega: «Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia»[32]. La razón histórica se encarga de descubrir la trama argumental de la vida misma, el sentido del relato escrito por los hombres con todo aquello que les ha ido pasando y han ido realizando.

La otra cosa a concluir tiene que ver con lo que pudiéramos llamar la sustancia moral de la vida humana. Aquella inicial caracterización de la misma como drama ha ido llenándose paulatinamente de contenido. La vida es drama no sólo por su estructura formal —por lo que tiene de representación—, sino sobre todo por lo que en ella ocurre. La obviedad de que el hombre es un ser efímero y transitorio determina su actitud sobre el escenario del mundo. El hombre siempre tiene prisa. Su vida es siempre urgencia, porque no cabe forjar proyectos con fecha indeterminada de ejecución. Eso equivaldría a intentar aplazar el propio ser. La identidad se da en la acción[33]. En la aventura de la acción, podría decirse, si atendemos a

las afirmaciones de Ortega: «Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez para siempre en un ser determinado». Es, pues, el carácter incompleto de la propia existencia el que *condena* al hombre a ser libre, como diría Sartre, el que le deja en la paradójica situación de no tener libertad para renunciar a ella.

Si esta misma idea la formuláramos en negativo, obtendríamos la única indicación posible acerca de qué cabe hacer con esa irrenunciable libertad. Bajo la presión del tiempo, el hombre puede hacer lo que quiera menos una cosa: excusarse. Ese tener que decidir en cada instante cómo va a actuar («vivir es constantemente decidir lo que vamos a hacer»[34]) le coloca de continuo ante la necesidad de justificarse, esto es, de dar razón ante sí mismo de por qué hace una cosa y no otra. De acuerdo con todo lo dicho, será un *dar razón* peculiar, que en ningún caso podrá equivaler a proporcionar explicaciones, en el sentido habitual del término. El arco de la existencia humana auténtica nunca deja de estar tenso. Lo que vendrá —que es como decir: lo que nosotros traeremos— tiene un signo incierto. Puede ser que le abramos el paso a lo mejor o a lo peor. Por eso, dirá Ortega, «lo grave es el futuro». Pero, en cualquier caso, habrá por lo menos un sentido en el que no podremos desentendernos de él (incluso aunque no lo entendamos). Aquel *dar razón* equivale a hacerse cargo. La vida humana es, en definitiva, responsabilidad[35].

NOTAS

[1] Por ejemplo, José Ferrater Mora en su libro *Ortega y Gasset*, Barcelona, Seix Barral, 1973; 1ª ed. en inglés en 1952.

[2] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas I*, Madrid, Revista de Occidente, 7ª ed.: 1966, pp. 473-493.

[3] Así lo ha hecho Julián Marías en su libro *Ortega y la idea de razón vital*, Madrid, Revista de Occidente, 1948, p. 32, nota 7.

[4] J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, pp. 309-400.

[5] *Ibídem*, p. 321.

[6] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas II, cit.*, pp. 15-20.

[7] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas III, cit.*, pp. 143-203.

[8] *Ibídem*, p. 178.

[9] J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, en *Obras Completas VI, cit.* p. 13.

[10] «Yo no sé si eso que llamo vida es importante, pero sí parece que, importante o no, está ahí antes que todo lo demás, incluso antes que Dios porque todo lo demás, incluso Dios, tiene que darse y ser para mí dentro de mi vida», *Obras Completas XII*, p. 31.

[11] *Ibídem*, p. 46.

[12] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas V*, p. 85. Véase para este punto Pedro Cerezo, «La razón histórica en Ortega y Gasset», en Reyes Mate (ed.), *Filosofía de la historia, EIAF*, vol. 5, Madrid, Trotta-CSIC, 1993, p. 169.

[13] *Vid.* el epígrafe «Ortega y Heidegger» en José Gaos, *Obras Completas, X. De Husserl, Heidegger y Ortega*, México, UNAM, 1999, pp. 177-386.

[14] Lo subraya, por ejemplo, en diversos momentos de sus *Lecciones de metafísica, Obras Completas XII*, pp. 13-141.

[15] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas VI*, p. 32.

[16] *Ibídem*, p. 400.

[17] Véase J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 106.

[18] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas V*, pp. 383-409.

[19] En cualquiera de los dos casos, aproximar esta noción a la de *prejuicio* presentada por Gadamer probablemente permitiría extraer conclusiones muy provechosas para el debate.

[20] En un determinado momento, Ortega se pregunta qué significa la verdad de las ideas y de las teorías. Y se responde: «La verdad o falsedad de una idea es una cuestión de "política interior" dentro del mundo imaginario de nuestras ideas» *(Obras Completas V,* p. 388).

[21] *Ibídem,* p. 393.

[22] *Ibídem,* p. 392.

[23] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas VI,* p. 41.

[24] *Ibídem,* p. 40.

[25] «Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión "razón histórica". No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón» (ibídem,* p. 50).

[26] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas IX,* p. 360.

[27] Cfr. J. Ferrater Mora, *op. cit.,* p. 130.

[28] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas VI,* p. 371. Lo que igualmente es expresado por Ortega en otro momento afirmando que cada generación, en virtud de su ubicación, *«representa una cierta actitud vital,* desde la cual se siente la existencia de una manera determinada» *(Obras Completas III,* p. 148).

[29] Formulado entre nosotros por Pedro Laín en su libro *Las generaciones en la historia,* Madrid, IEP, 1945. La clave de su reserva hacia el concepto tiene que ver con la interpretación que de él hace como un mero suceso histórico, como «una fuerte semejanza histórica de varios hombres coetáneos».

[30] En un sentido muy próximo a lo que estamos diciendo se pronuncia Julián Marías en su libro *El método histórico de las generaciones,* así como en el capítulo «Dinámica de las generaciones» de *La estructura social,* ambos en *Obras VI,* Madrid, Revista de Occidente, 1969. Según él, la teoría de las generaciones no es en Ortega una doctrina aislada, sino una pieza indispensable de una «teoría general de la realidad histórica y social», con fundamentos en una metafísica de la vida humana.

[31] Invención en sentido radical, esto es, sin garantía alguna de éxito o, casi mejor, con una específica garantía de fracaso. La pretensión de ser en que el hombre consiste nunca puede llegar a consumarse: «el destino —el privilegio y el honor— del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía», *(Obras Completas IV,* p. 434).

[32] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas VI,* p. 40.

[33] Así, puede leerse en *El hombre y la gente:* «Para ser, esto es, para seguir siendo tiene [el hombre] que estar siempre haciendo algo» *(Obras Completas VII,* p. 104).

[34] *Unas lecciones de metafísica (lecc. II)*, en *Obras Completas XII*, p. 37.

[35] O, sólo un poco más precisamente, «mi vida es [...] constante e ineludible responsabilidad ante mí mismo» *(Obras Completas VII*, p. 114).

Cuarta parte

El siglo XX, un texto borroso. Últimas tendencias (o materiales para la incertidumbre)

Capítulo XIV
Del empirismo al pragmatismo (o El retorno del pragmatismo)

Los tópicos, también en filosofía, pueden ser considerados como representaciones de largo recorrido, esto es, ideas o valoraciones que, una vez que se fijan en el imaginario colectivo, desarrollan su eficacia de manera se diría que automática, casi completamente a salvo de las refutaciones de la realidad. Determinados lugares comunes referidos a los temas, el estilo y, en general, a la ambición de ese continente teórico que se acostumbra a denominar filosofía analítica alcanzaron en su momento una notable repercusión, que continúa vigente, a pesar de que ahora resulte difícil de justificar.

Una de las tareas a las que está obligado el historiador de la filosofía contemporánea es a la de deshacer —o, si más no, a debilitar en la medida de lo posible— dicho orden de tópicos. Tal es el caso del empecinamiento en seguir considerando a los analíticos como los conspicuos representantes de un nuevo escolasticismo, enredado en su propia jerga e incapaz de percibir los problemas filosóficos realmente trascendentales planteados por otros paradigmas. Semejante tópico, pudiendo haber constituido en algún momento del pasado una observación crítica pertinente (aunque, en todo caso, no exclusiva), sólo puede ser valorado a estas alturas de la evolución del análisis como una muestra de ignorancia o, peor todavía, un ejercicio de mala fe intelectual. Los autores a los que se hará referencia a continuación, analíticos que fueron adquiriendo notoriedad filosófica bien entrada la segunda mitad del siglo XX, ejemplifican con notable eficacia la deriva, mucho más abierta y crítica que en el pasado, seguida por la tradición analítica en los últimos tiempos.

Donald Davidson

Donald Davidson (1917), sin duda uno de los filósofos analíticos más influyentes de la segunda mitad del siglo XX, es representativo del cambio

de rumbo al que acabamos de hacer referencia. A pesar de no ser autor de una obra escrita muy extensa, sus trabajos han pasado a constituir auténticos puntos de referencia a la hora de abordar el análisis de determinadas problemáticas. Tal es el caso de sus aportaciones sobre teoría de la acción, filosofía de la mente o teoría del lenguaje, ámbitos que sólo a efectos de exposición se dejan separar con claridad.

La referencia a la arquitectura interna de la propuesta davidsoniana está relacionada con el signo de la propuesta misma por entero. A menudo es precisamente el empeño por descomponer analíticamente el conjunto de las sugerencias de un autor el que termina desenfocando su lectura, haciendo que reparemos en exceso o en exclusiva en dimensiones técnicas o de detalle que dejan sin pensar lo único que tal vez de veras importaba (y que proporcionaba el marco de sentido para una interpretación adecuada de lo pensado por aquél). Davidson ejemplifica como pocos este destino, es de suponer que también debido a su indisimulada preferencia por una determinada terminología y a su prioritaria simpatía hacia ciertos interlocutores.

Sin embargo, la hipótesis de que este pensador ha sentado las bases para que una generación posterior de filósofos analíticos haya podido explorar nuevos territorios, sin por ello abdicar de algunos de los rasgos más característicos de su propia tradición —como el rigor argumentativo o la inequívoca voluntad de conocimiento— es cada vez más aceptada por los especialistas en la historia de la filosofía más reciente. Davidson, que viene inequívocamente de Quine, ha cumplido ese papel no tanto a base de proponer ninguna variante de ruptura o discontinuidad con los discursos precedentes, sino más bien, si se puede hablar así, cambiando la disposición teórica, esto es, propiciando un desplazamiento de los acentos o teniendo una mayor sensibilidad hacia dimensiones poco atendidas por sus precursores (como se prefiera enunciarlo). En todo caso, y una vez advertido que ese carácter *interno* de la transformación puede haber propiciado la imagen de un Davidson analítico de estricta observancia, importa señalar en qué forma un nuevo tratamiento de las cuestiones heredadas ha posibilitado el mencionado cambio de rumbo.

Importa hacerlo porque la cosa está lejos de ser evidente por sí misma. Incluso alguien sobre el papel tan próximo a estos asuntos como Richard Rorty pudo en su momento valorar equivocadamente el signo de la empresa davidsoniana, como él mismo ha tenido que reconocer más tarde[1]. Davidson procede, en efecto, de Quine en algunos asuntos de importancia, pero dicha procedencia —como, por lo demás, ha ocurrido en tantas otras ocasiones en la historia— no prejuzga el signo de los desarrollos posteriores. Algunos intérpretes han considerado que Davidson —en una

operación que recordaría vagamente la de Lakatos respecto a Popper— ha terminado consiguiendo derrotar a Quine a partir de sus propios presupuestos. Tal vez sea una consideración muy tajante, pero, en todo caso, contiene algún elemento de verdad.

Pensemos, empezando por lo más básico, en la filiación empirista de Quine, aludida en epígrafes anteriores. Si a efectos de exposición tuviésemos que definir en qué consiste el empirismo quineano, bien pudiéramos afirmar que se sustancia finalmente en una determinada toma de posición respecto a ese problema tan característico de la filosofía moderna que es el de las relaciones entre la subjetividad y el mundo objetivo. Como tendremos ocasión de volver a ver al tratar de Putnam, en la modernidad filosófica inaugurada por Descartes lo más característico ha sido la postulación de entidades intermedias entre ambos niveles. Lo que importa resaltar de esta función de mediación es que, a su vez, presupone que en el ámbito del conocimiento y del pensamiento podemos distinguir entre los conçeptos y un material neutro, libre de toda conceptualización. El empirismo, en este contexto, vendría a significar una determinada manera de entender las relaciones entre ambos planos, en la que la función de intermediación correspondería a entidades de naturaleza básicamente no conceptual, como las impresiones de Hume o los datos sensoriales del positivismo lógico.

No hace falta ahora entrar en el detalle de la específica modulación que dicho empirismo adquiere en la obra de Quine. Bastará con señalar, a los efectos de hacer inteligible su vínculo con Davidson (que es de lo que se trata), que la tesis quineana según la cual la riqueza de nuestro aparato conceptual tiene su origen en determinadas excitaciones de las superficies de los órganos sensoriales no pasa de ser en último término una actualización, científicamente sustentada, de las viejas impresiones de Hume, actualización que, sin embargo, deja intacto el fondo del asunto, a saber, el dualismo entre el elemento conceptual y el puramente sensorial en el que se apoyaba la tesis. Pues bien, es justo este fondo el que Davidson va a impugnar en diversos pasajes de su obra. Así, en el artículo «El mito de lo subjetivo»[2] enfatiza la inexistencia de ese presunto material neutro a la espera de su organización conceptual, y en «De la idea misma de un esquema conceptual» califica el mencionado dualismo como el *tercer dogma del empirismo*. Respecto del cual comenta: «El tercero y tal vez el último, pues si lo abandonamos no resulta claro que quede ya algo distintivo que merezca el nombre de empirismo»[3].

Este abandono del dualismo —y, por ende, del empirismo— obliga de manera inevitable a la reconsideración de otros asuntos básicos en el edificio teórico davidsoniano. Es el caso de su concepción de las relaciones

entre la filosofía y la ciencia. El resultado de su rechazo de los *tres dogmas del empirismo* es una profunda desconfianza hacia una ciencia que a menudo manifiesta una inquietante ambición omniabarcadora. Ambición —por no decir voracidad— que suele terminar fagocitando a la filosofía misma, cosa que ocurre en todas esas concepciones naturalizadas de la reflexión epistemológica que consideran que lo único que distingue a la ciencia empírica del discurso filosófico es el mayor grado de generalidad de éste. En todo caso, desde la perspectiva naturalista la filosofía no constituye un modo de conocimiento distinto de la ciencia.

Pero Davidson, precisamente porque ha roto con el empirismo y ha cobrado distancia del naturalismo, se encuentra en condiciones de atender a discursos que los citados enfoques se veían obligados a desestimar. No otra cosa sucede con ese discurso cotidiano en el que hablamos de creencias, intenciones, deseos, etcétera. Mientras que a su maestro Quine, en cierto modo atenazado por la premisa de que el único modo legítimo de conocimiento es el representado por la ciencia física, no le quedaba más remedio que eliminar tales instancias, a Davidson no le supone conflicto ni contradicción alguna atender a eso que, en general, pudiéramos llamar el discurso mental.

La referencia a la ausencia de contradicción es deliberada: pretende subrayar el cuidado con el que procede Davidson a la hora de plantearse determinadas cuestiones. Lleva razón Carlos Moya[4] al señalar que el empeño davidsoniano en recuperar la autonomía de la reflexión filosófica (corolario inevitable en cierto modo de su alejamiento del naturalismo) parece aproximarle a tesis tradicionalmente vinculadas al humanismo, como la de la heterogeneidad de las ciencias sociales y las ciencias naturales, o la de la imposibilidad de reducir los fenómenos mentales a leyes físicas. Pero sería de todo punto equivocado inferir de esto una familiaridad por parte de Davidson con alguno de los supuestos (por decirlo sin matices, de matriz idealista) que en el pasado solían acompañar a dichas tesis. En particular, Davidson se alinea decididamente en el lado de un materialismo fisicista. Pero aceptar que el mundo está constituido por objetos, estados y eventos que tienen descripciones verdaderas en el lenguaje de las ciencias físicas —que es a lo que compromete esta tesis metafísica— no excluye que pueda haber otras descripciones verdaderas e igualmente legítimas desde el punto de vista epistemológico. Esta salvedad es la que va a operar a modo de resquicio por el que se irán introduciendo en el esquema elementos categoriales y consideraciones argumentativas de naturaleza por completo diferente.

Uno de los asuntos que mayor notoriedad ha proporcionado a Davidson ha sido su planteamiento del problema de la acción, tal y como apare-

ce formulado en su célebre trabajo de 1963 «Acciones, razones y causas»[5]. Aunque es importante —en especial para entender adecuadamente la primera recepción del mismo— tener presente el contexto teórico del momento, lo cierto es que el texto ilustra bien la forma en que Davidson ha ido minando desde dentro algunos de los convencimientos mayores de la tradición analítica. En primera instancia, «Acciones...» fue recibido por los partidarios del naturalismo y la unidad de la ciencia como un importante elemento de refuerzo. La tesis que allí se defendía, según la cual las razones (ámbito compuesto por actitudes y creencias) son causas de la acción, parecía enfrentarse directamente con los argumentos inspirados en los *Cuadernos azul y marrón* de Wittgenstein, de acuerdo con los que las relaciones causales son esencialmente nomológicas y están basadas en la inducción, mientras que nuestro conocimiento de que un agente ha actuado por ciertas razones no depende, por lo usual, de la inducción o del conocimiento de leyes serias.

Para Davidson, en efecto, no existe oasis alguno a salvo de la causalidad. Incluso las llamadas explicaciones teleológicas de la acción pueden —y muchas veces deben— invocar conexiones causales. Pero este reconocimiento no implica una uniformización absoluta, un aplanamiento completo de cualquier objeto bajo el rodillo naturalista. En el caso que poníamos de las explicaciones teleológicas la cosa se puede percibir con nitidez: ellas son, sí, explicaciones, pero diferentes de las que proporcionan las ciencias naturales en cuanto no incluyen esencialmente leyes.

Dicho de otra manera, una acción intencional es un proceso causal específico, que se distingue de otros procesos por el particular tipo de causas, las razones, que dan lugar a ella. La apelación a razones cumple, conviene destacarlo, una doble función: por una parte, justifica racionalmente la acción y, por otra, determina su causa. Esta ambivalente especificidad planteó en su momento discusiones nada triviales con relación a la existencia de una conexión lógica entre razones y acciones, conexión que, de acuerdo con la interpretación clásica humeana de la causalidad, invalidaría la pretensión de instituir a las razones en genuinas causas de la acción. El debate puede reconstruirse a través de los argumentos de Melden, Taylor o Dray, pero lo sustancial es que, sin renunciar del todo a la idea de que la conducta intencional debe entenderse en clave de proceso causal, el propio Davidson terminará aceptando que su propuesta debe incorporar otros elementos para dar cuenta de algunos problemas rigurosamente insoslayables.

Tal es el caso del problema que plantean las situaciones de conflicto de deseos y/o creencias o, más en general, todas aquellas que hagan emerger la cuestión de la irracionalidad. En realidad, ya la temprana ver-

sión davidsoniana según la cual «una acción se realiza con cierta intención si la causan, de la manera correcta, las actitudes y las creencias que la racionalizan»[6] dejaba ver en qué medida la atribución de racionalidad al agente era pieza básica de todo el esquema de nuestro autor. Pero era pieza básica —conviene empezar a introducir la idea— desde una perspectiva inequívocamente interpretativa. En realidad, deseos y creencias son estados que atribuimos a los demás con el objeto de hacer inteligible su conducta. Con otras palabras, les atribuimos racionalidad como única forma de entender dicha conducta como acción intencional.

Davidson, claro está, es perfectamente consciente de que la condición intencional de la acción es algo que aparece a la luz de una determinada descripción, admitiendo asimismo dicha acción otras descripciones (del mismo modo que, a la inversa, acciones intencionalmente diferentes pueden ser descritas por un observador en términos similares). Esta labilidad descriptiva de la acción da lugar a dos órdenes de consideraciones en el fondo íntimamente conectadas. De un lado, las referidas a las dificultades que se suscitan cuando los elementos destinados precisamente a clarificar el sentido de nuestras acciones, en vez de contribuir a ello, se convierten en fuente de oscuridad. La debilidad de la voluntad y el autoengaño[7] ejemplifican paradigmáticamente tales situaciones. No procede ahora entrar en la reconstrucción detallada de ambos errores. Baste con constatar que en ambos lo que en última instancia queda cuestionado es aquello que empezamos a señalar, a saber, una determinada imagen de la razón.

Así, por reparar sólo en uno de los casos, el análisis de la debilidad de la voluntad (o *akrasia)* sirve a Davidson para trascender el principio de racionalidad pura, en último término de inspiración platónica, según el cual ninguna acción intencional puede ser irracional puesto que nadie actúa a sabiendas en contra de lo que considera lo mejor (si lo hace, sólo puede ser por ignorancia). Para ello, y para no renunciar al carácter intencional de la acción, recurre a la tesis de la mente parcelada, no admisible desde una perspectiva de racionalidad perfecta. Habría, según esto, una sección semiautónoma que determina cuál es el mejor curso de acción, y otra que invita a seguir otro curso. La existencia de secciones semiautónomas donde se entremezclan creencias, expectativas, presuposiciones, deseos y otras instancias análogas permitiría visualizar la presencia de conflictos entre cualesquiera de ellas en un momento dado. Conflictos que, habrá que añadir, no son contradictorios con la existencia de una mirada global. Sólo que esa mirada global no es prescriptiva: se limita a ser la instancia desde la que se levanta acta de los desgarros y contradicciones que le ocurren al sujeto. El lugar que le permite decir a éste cosas tales como: «Sí, ya sé, pero me compensa...».

Por supuesto que esta estrategia genera sus propios problemas, como, por ejemplo, el de explicar de qué manera se ha desarrollado esta doble estructura. Pero, como hemos venido diciendo, la discusión que importa no es ésta, sino la del alcance de la definición de acción intencional y, más allá, de la propia razón. Parece claro que cualquier intento de explicación de la irracionalidad se halla amenazado por una paradoja: si la explica demasiado bien la convierte en una forma encubierta de racionalidad (de la que en el pasado se han ofrecido múltiples variantes, desde la astucia de la razón a la mano invisible, sin olvidar las diversas concepciones conspirativas del mundo y de la historia), pero si se atribuye incoherencia a cualquier tipo de conducta, se está debilitando el principio de racionalidad necesario para, luego, diagnosticar la irracionalidad. La caracterización de la *akrasia* presentada por Davidson pretende escapar a esta disyuntiva a base de suponer que el agente sabe lo que está haciendo y también sabe que no es lo mejor que podría hacer. Con otras palabras, la debilidad de la voluntad permite pensar la posibilidad de la conducta intencional e irracional a la vez.

Se reparará en el desplazamiento que supone la perspectiva davidsoniana respecto a las formas hasta ese momento dominantes de plantear este mismo asunto. Asumir la posibilidad de múltiples descripciones para una misma acción representa un gesto casi perfectamente opuesto a aquel otro, tan característico de los primeros momentos de la tradición analítica, consistente en excluir, criterio de demarcación mediante, todas las que no permitieran una forma de contrastación objetiva inequívoca. Rechazar la idea de la existencia de una sola descripción verdadera obliga a Davidson a afrontar el problema de la interpretación de la mencionada pluralidad en unos términos que, abandonado el horizonte naturalista, no impliquen recaída alguna en un estéril relativismo. Para prevenir en lo posible esto último un primer paso es la explicitación del punto de vista desde el que se habla, esto es, el que se considera más adecuado. Davidson se coloca en el lugar del observador que trata de hallar sentido a ciertos fenómenos, de hacer inteligible la conducta de los demás. Incluyendo en ella, por cierto, no sólo la acción propiamente dicha, sino también el lenguaje.

Pero referir a la figura —o al punto de vista— del observador nos deja en condiciones de introducir ya el segundo orden de consideraciones que antes anunciamos al señalar la labilidad descriptiva de la acción. Porque la referencia al observador no sólo alude a la voluntad de obtener un conocimiento fiable y veraz —voluntad que se opone a la actitud de los variados herederos del escepticismo, que incluso esa misma expectativa cuestionan—, sino que supone entrar en una polémica de enorme calado, a saber, la que contrapone el punto de vista de la tercera persona (o del

observador davidsoniano) a la perspectiva de la primera persona. Aunque la polémica se deje reconstruir en clave meramente técnica, en muchos extremos análoga (por simplificar) a la que podría llevarse a cabo en la crítica literaria al plantear qué modelo de narrador genera una mayor eficacia narrativa, los supuestos enfrentados en último término tienen mayor alcance. Así, preguntarse por la autoridad del sujeto acerca de sus propios estados mentales[8] implica, de manera necesaria, confrontarse con el modelo cartesiano, fundado precisamente sobre el convencimiento de la completa soberanía del sujeto sobre dicha esfera.

Davidson no niega el conocimiento de primera persona, pero se esfuerza en subsumirlo en su propia concepción, centrada en la tercera persona. No se trata de una propuesta ecléctica o conciliadora, sino simplemente consecuente con las premisas de las que se partió y, más en concreto, con el rechazo a la distinción entre un esquema conceptual y un contenido neutro (llámesele realidad, experiencia, datos sensoriales o como se prefiera), distinción en la que, según quedó señalado, se basa toda concepción representativa de lo mental, paradigmáticamente ejemplificada por Descartes y su visión de la mente como un espectáculo privado sólo accesible al ojo interior (cuestión sobre la que volverá Putnam). Frente a este *mito de lo subjetivo*, por decirlo con la propia expresión davidsoniana, el autor enfatiza con toda firmeza el carácter social del pensamiento (y del lenguaje): «El pensamiento es, necesariamente, parte de un mundo público común. No sólo pueden otras personas llegar a saber lo que pensamos al advertir las dependencias causales que dan a nuestros pensamientos su contenido, sino que la posibilidad misma del pensamiento exige patrones compartidos de verdad y objetividad»[9].

Este énfasis, tan de principio, se prolonga en un análisis de la autoridad de la primera persona como un aspecto necesario del conocimiento de tercera persona acerca de la mente de otros (o del significado de sus palabras). Apenas de otra manera: lo primero, lo básico y primordial, son las exigencias de la perspectiva de la tercera persona, exigencias que, por así decir, el sujeto se ve obligado a aplicarse a sí mismo cuando se coloca en actitud introspectiva. Es claro que la propia mente no crea las normas a las que se halla sometida. Antes bien al contrario, la autoridad del sujeto sobre ella deriva y presupone el contexto público de la interpretación recíproca. Asumiendo que pueda resultar una formulación excesivamente laxa, tal vez todo lo anterior se dejara resumir en una consideración, asimismo de carácter muy sumario, según la cual el conocimiento del propio yo constituye un episodio, momento o aplicación particular de una idea más general del conocimiento, modelada sobre la base de la experiencia de la aprehensión espiritual de terceros.

El análisis de Davidson no es concluyente, pero tiene sin duda la virtud de permitirnos visualizar su peculiar posición en tan crucial asunto. No es concluyente porque, aceptando que nos pensamos a nosotros mismos bajo las mismas claves con las que pensamos a los demás, no queda suficientemente tematizada la inmediatez con la que al sujeto se le presentan sus propios estados mentales. Los criterios de objetividad con los que interpretamos las conductas ajenas (conocemos sus intenciones a través de sus acciones) no valen para nosotros mismos, en el sentido de que no necesitamos interpretar nuestra propia conducta para atribuirnos un estado mental: por lo general sabemos lo que deseamos sin necesidad de aguardar a ver cómo actuamos. Pero probablemente lo que más importe ahora no sea tanto aquilatar en qué medida Davidson ha conseguido resolver los problemas que le ha creado su empeño en diseñar una posición específica en estos temas, como preguntarse hasta qué punto dicha posición ha puesto efectivamente las bases para un diálogo provechoso con otras perspectivas filosóficas, sospecha por la que iniciamos el relato de sus ideas.

Con los elementos expuestos hasta aquí, la respuesta se sobreentiende. El esquema davidsoniano, en especial por lo que hace a su énfasis en la dimensión interpretativa del conocimiento, diseña un territorio de encuentro con posiciones —en particular con la hermenéutica, como resulta bastante obvio— interesadas igualmente en elaborar un modelo de conocimiento abierto y procesual de la conducta humana. Un modelo que sea capaz de dar cuenta de los rasgos más característicos de ésta, sin por ello renunciar a todos esos otros procedimientos gnoseológicos de inspiración decididamente naturalista. Un modelo en el que se reconozca la naturaleza contextual e interpretativa de la verdad y en el que se priorice la visión dialógica e interactiva de los procesos humanos.

Como es obvio, la voluntad con la que se afronta la empresa no garantiza el éxito de la misma ni, menos aún, pone a resguardo de las dificultades teóricas, especialmente de las más sustantivas. Acabamos de hacer mención a una de ellas, la que tiene que ver con la específica afirmación de la primera persona, propia del cartesianismo, afirmación que sin duda tiene diferentes resonancias en la tradición analítica y en la hermenéutica. Muy probablemente las diferencias se relacionen con los referentes críticos prioritarios de cada una de ellas. Y así, mientras que para la veta del análisis que estamos comentando el interlocutor polémico por excelencia venía representado gráficamente por el mito del «fantasma en la máquina» (en el que el ser humano era visto como una máquina corporal dirigida por un etéreo piloto[10]) al que ya se refiriera Ryle, para la hermenéutica hay algo en esa radical reivindicación del conocimiento que el sujeto tiene de sí con lo que se siente obligada a simpatizar, al menos en lo

que tiene de restitución de la dignidad gnoseológica para un cierto orden de experiencias —esas experiencias no cuantificables, esencialmente cualitativas, que ya defendiera Husserl—. Pero en todo caso, sea cual sea el origen de las diferencias, lo cierto es que, lejos de bloquear, señalizan el camino que debe seguir el diálogo entre ambas tradiciones. Lo que se parece mucho a decir que las diferencias tienen su correlato en importantes coincidencias, como pueden ser la compartida apuesta por no recaer en ninguna variante, por actualizada que sea, de imperialismo cientificista o la reivindicación, también común, de sustituir el horizonte de la traducción por el de la interpretación[11], y que ese particular equilibrio se vence del lado del encuentro.

HILARY PUTNAM

Hasta hace no muchos años, cuando se dibujaba el mapa global de la filosofía del siglo XX, era frecuente ubicar a Hilary Putnam (1926), dentro del territorio de la filosofía analítica, en estrecha vecindad con Davidson, con quien compartía una cierta condición, en según qué aspectos un tanto difusa, de heredero de las propuestas de Quine[12]. De un tiempo a esta parte, dicha ubicación ha empezado a ser reconsiderada, incluso en lo que hace a la misma adscripción analítica del autor, adscripción que tiende ahora a adjetivarse con calificativos como «anómala», «peculiar», «atípica» y otros análogos.

Este cambio en la consideración de la obra de Putnam se relaciona con lo que la mayor parte de especialistas ha valorado como su aportación más decisiva al debate de ideas contemporáneo, esto es, su crítica radical a determinadas concepciones del realismo y su propuesta de un realismo alternativo, al que ha ido definiendo y caracterizando de diversas maneras. Tanto la crítica como la propuesta han generado incitantes debates en los que Putnam ha podido avanzar en la elaboración de sus tesis, en gran medida a base de polemizar con autores contemporáneos, no sólo alejados de su posición (como sería el caso de Derrida o el de Habermas) sino también más próximos a ésta (como el propio Rorty).

La resonancia alcanzada por tales polémicas no tiene nada de extraño o, menos aún, de artificioso o gratuito. La argumentación desplegada ha hecho evidente la centralidad de la cuestión del realismo en el análisis de todo discurso. Así, según el propio Putnam ha reconocido en más de una ocasión, discusiones suscitadas por cuestiones tales como su caracterización de la idea de verdad (presentada en *Razón, verdad e historia* y a la que se aludirá de inmediato) como aceptabilidad racional idealizada, consti-

tuyen en último término aproximaciones laterales al único asunto que efectivamente importa, y del que todos los demás (desde el mismo de la verdad hasta el de la mente o el lenguaje...) son efectos derivados o complementarios.

Reconociendo esto, Putnam se alinea con los grandes filósofos que en el pasado no tuvieron empacho en considerar que la pregunta básica, el punto de arranque para todos aquellos que se preocupan por la cuestión del conocimiento, no puede ser otra (fuera de pequeñas variaciones) que ésta: ¿hasta qué punto podemos afirmar —defendiendo la afirmación con argumentos— que conocemos el mundo real? Que no es una pregunta *nueva* significa entre otras cosas que ya se han ofrecido algunas respuestas e incluso que alguna de ellas ha alcanzado considerable fortuna. En concreto, a Putnam le han interesado dos formas, a su entender insatisfactorias por igual, de encarar la cuestión del realismo, a saber, la forma dogmática y la forma escéptica.

A la primera modalidad, Putnam la ha denominado también *realismo metafísico* o *realismo externo* y en su aludida obra *Razón, verdad e historia* lo caracteriza de la siguiente forma: «Según esta perspectiva, el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente. Hay exactamente una descripción verdadera y completa de "cómo es el mundo". La verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras y signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas. A esta perspectiva le llamaré *externalista*, ya que su punto de vista predilecto es el del Ojo de Dios»[13].

A esta perspectiva Putnam contrapone lo que inicialmente da en denominar *realismo interno*. Acerca de su propia posición, declara esto: «La denominaré perspectiva *internalista*, ya que lo característico de tal concepción es sostener que sólo tiene sentido formular la pregunta *¿de qué objetos consta el mundo?*, desde *dentro* de una teoría o descripción. [...] Desde la perspectiva internalista la "verdad" es una especie de aceptabilidad racional (idealizada) —una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, considerándolas como experiencias representadas en nuestro *sistema de creencias*— y no una correspondencia con "estados de cosas" independientes de la mente o del discurso»[14].

El internalismo no es posición cómoda ni fácil. A Putnam parece preocuparle, en el momento de presentar las anteriores formulaciones (a principios de los ochenta), el peligro de ser confundido con un relativista escéptico, figura de la cual tiene cuidado en marcar distancias. Cabe suponer que la razón del cuidado se halla relacionada con la creciente importancia que han ido adquiriendo diversas variantes de la posición relativista. Así —se diría que mirando a Feyerabend de reojo—, Putnam ha enfati-

zado que su internalismo poco tiene que ver con todos esos relativismos que hoy proliferan por doquier, deslumbrados por la idea-fuerza *todo vale*, esos relativismos que mantienen que cualquier esquema conceptual es tan bueno (o tan malo) como cualquier otro. Lo que el internalismo niega es que tenga sentido preguntarse si nuestros conceptos «se emparejan» con algo completamente incontaminado, no que resulte indiferente optar por uno u otro esquema.

No lo resulta ni desde el punto de vista teórico ni, por descontado, desde el práctico. Por lo que hace a lo primero, parece claro que la tesis de la indiferencia acaba, tarde o temprano, convirtiendo en imposible la defensa de una idea mínimamente consistente de verdad, como señalaba el propio Putnam en otro lugar por esa misma época. Una cosa es afirmar que la verdad es independiente de la justificación aquí y ahora y otra, bien distinta, que es independiente de *toda* posibilidad de justificación. En este sentido escribe en *Realism and Reason:* «La verdad es estable, "convergente": si tanto un enunciado como su negación pudieran estar justificados [...], entonces no tiene sentido pensar que ese enunciado *tiene* valor de verdad»[15]. Pero la cosa se plantea con más claridad, si cabe, cuando nos colocamos en el punto de vista práctico. En este caso no hay duda de que optar por un esquema conceptual u otro está cargado de consecuencias. La broma es poco menos que inevitable: si alguien escogiera un esquema conceptual que defendiera que puede volar y actuara en consecuencia (por ejemplo, tirándose por la ventana) de inmediato percibiría los inconvenientes de semejante punto de vista.

Sin embargo, las críticas y los malentendidos generados alrededor de la propuesta internalista[16] han movido a Putnam a desarrollarla en una dirección algo distinta a la diseñada en un inicio. Resumiendo extraordinariamente el asunto, podría decirse que si en un primer momento el realismo interno ponía el énfasis en la afirmación de que la realidad, que es siempre independiente y exterior a nosotros, depende de nuestros esquemas conceptuales[17], más tarde se desplazará el acento y se subrayará que la realidad también está subordinada a nuestra práctica[18]. Este giro, en el que las aportaciones de filósofos pragmatistas —en especial las de William James, pero sin olvidar las de Peirce y Dewey— van a desempeñar un papel fundamental, servirá para que Putnam lleve adelante eficazmente su programa de un realismo *con rostro humano,* capaz de sortear con éxito los obstáculos tanto de la completa relativización de toda realidad a un sujeto como de su absoluta independencia de todo sujeto[19].

Para alcanzar dicho propósito conviene por lo pronto tomar distancia de algunos de los problemas que en su etapa puramente internalista el propio Putnam tenía por centrales. No se trata de que ahora se desdiga,

pongamos por caso, de su batalla contra las pretensiones imperialistas de un concepto de verdad formal (contexto en el que se tiene que entender su concepto de verdad como una idealización de lo que es aceptable racionalmente), sino de que, más allá del detalle de los argumentos, lo que se impone es un cambio de actitud o de perspectiva. Cambio que signifique iniciar el abandono de cualquier forma de sofisticación o ilusión filosófica para orientarse hacia un punto de vista «cercano al realismo natural del hombre común» (por decirlo con frase de James, que Putnam hace suya).

En todo caso, debiera quedar claro, especialmente para no confundir estas propuestas con las de otros autores, que Putnam está intentando dar con una forma nueva de entender el realismo, lo que es como decir que, lejos de precipitarse a cerrar la discusión (como ocurre en concreto con Rorty), se esfuerza por mantenerla abierta. Entre otras razones porque es consciente de que cerrarla en falso (apelando, por ejemplo, a recursos de matriz más o menos relativista, como el de que todo se sustancia en un conflicto entre descripciones) equivale a ignorar el enorme arraigo de determinadas posiciones teóricas que son las que, finalmente, pueden explicar que el realismo haya terminado por constituirse en un problema. Para evitar ese peligro, debemos remontar, corriente arriba, el curso de la Modernidad hasta encontrar el origen. Putnam —alineándose en esto con Ryle, Wittgenstein o el propio Davidson— entiende que es en Descartes donde se localiza el nacimiento del planteamiento epistemológico moderno. La importancia de lo cartesiano no se deja soslayar así sin más, simplemente declarando de manera programática que uno se encuentra más allá de dicha perspectiva —proceder que ejemplifica paradigmáticamente una cierta postmodernidad—. Descartes ha marcado hasta tal punto el programa de la filosofía moderna que ha conseguido que el mismo término «filosofía moderna» signifique «filosofía después de Descartes».

Para seguir el rastro de esa marca hay que atender a un aspecto particular de la doctrina cartesiana, que es su imagen de la mente. Descartes sitúa la mente en el seno del individuo: se la representa como un teatro mental privado, donde tienen lugar las sensaciones e ideas de cada individuo. Éstas vienen a ser una especie de *intermediarios* que la realidad *externa* envía a los órganos sensoriales del sujeto y que se convierten en «representaciones mentales». De este esquema se va a desprender, como un efecto necesario y sostenido, la oposición entre idealismo y realismo, una oposición que vertebra la filosofía moderna por completo y en la que, en cierto sentido, todavía estamos atrapados. Es cierto que los empiristas intentaron impugnar esta imagen de la mente pero, como sabemos, con el paradójico e indeseable resultado de instaurar un idealismo subjetivo. Hoy ve-

mos con claridad que no supieron encarar el elemento central de toda la argumentación cartesiana, a saber, la laguna entre la mente y el mundo. Como tampoco han sabido encararlo esos otros enfoques contemporáneos que disfrazan los viejos datos de los sentidos en eventos cerebrales físicos.

Porque, bajo cualquiera de las dos versiones, la más clásica o la más reciente, la hipótesis *intermediacionista* termina transformando la «realidad externa» en un problema *metafísico* irresoluble que no deja más salidas que el relativismo despiadado («es verdadero lo que tal comunidad acepta como tal») o el dogmatismo («es verdadero lo que tal autoridad declara verdadero»). La única forma de escapar a esta disyuntiva envenenada es empezando a construir un «paradigma alternativo» (la expresión es del propio Putnam) que recoja aquellas intuiciones más relevantes de la tradición continental, de Hegel, de Husserl... así como de Wittgenstein, de Austin y del modo de pensar de la filosofía analítica en general. En los continentales había ido encontrando Putnam los apoyos para rechazar el mito cartesiano de la mente separada del mundo. Heidegger y la hermenéutica, Apel y Habermas (estos últimos con su crítica al «solipsismo metodológico» de la filosofía analítica) le proporcionaron argumentos para su afirmación de que los significados son funciones del contexto social y pragmático dentro del cual elaboramos las «representaciones mentales». Pues bien, minado el convencimiento mayor cartesiano, rechazadas las tesis de que la mente posee una dimensión exclusivamente interior y de que los contenidos mentales pueden ser descritos de forma aislada, el siguiente paso, dado por Putnam en *Sentido, sinsentido y los sentidos,* casi viene dado: hay que abandonar la idea de que necesitamos intermediarios, y sustituirla por la tesis de que «nuestras experiencias son, de entrada, encuentros directos con un mundo público y real».

El realismo del que, tras todo esto, cabe seguir hablando, se podrá denominar realismo pragmático, realismo directo o realismo natural (denominación esta última ya propuesta por James), pero será en todo caso un realismo del sentido común. A este punto de vista resultante se le puede añadir, si se desea, la determinación de *ingenuo,* siempre que con ello no se deslice una consideración peyorativa (lo que ocurre cuando se entiende «ingenuo» como sinónimo de «infantil») o simplificadora. Putnam ha terminado sosteniendo, en efecto, que no hay ningún misterio acerca de cómo la mente y el lenguaje se conectan con el mundo porque nuestros poderes perceptivos y cognitivos captan directamente el mundo tal como es, sin ningún intermediario (sin ningún *interface* constituido por ideas, datos de los sentidos, ciertos estados cerebrales, etcétera). Pero la afirmación, no se olvide, es el último episodio de una crítica en el transcurso de la cual se ha convencido de que un realismo interno que choca-

ra con el sentido común debía estar equivocado y en la que ha encontrado buenas razones para apostar por un modelo que nos permita comprender los fenómenos desde nuestro mundo y nuestra práctica.

Vista la cosa desde aquí, el sentido global de la propuesta de Putnam adquiriría una nueva coloración. Su insistencia en vincular el pensamiento con la vida cotidiana es equiparable, desde luego, a la máxima pragmatista según la cual aquello que tiene peso en nuestras vidas también debería tener peso en la filosofía. Pero también tiene que ver, como el propio Putnam no se priva de reconocer, con Husserl y su denuncia de la pérdida del mundo de la vida, pérdida provocada por la hegemonía absoluta del modelo de ciencia galileano. La referencia es clave para interpretar adecuadamente la deriva pragmatista del último Putnam. Porque el reproche que a partir de un cierto momento éste le empieza a dirigir al realismo de matriz cientificista es precisamente el husserliano reproche de reduccionismo. La ciencia, lejos de constituir el lugar seguro en el que guarecerse de las acechanzas de la metafísica, es, ella misma, la generadora de una de sus particulares patologías, la de considerar nuestro mundo cotidiano como una mera «proyección subjetiva».

Pero interpretar adecuadamente (a Putnam o a quien sea) implica, además de establecer de forma correcta las genealogías y de llevar una detallada contabilidad de las deudas, percibir el alcance de lo interpretado, las consecuencias que se derivan de lo planteado y las transformaciones que sobre los discursos preexistentes produce la nueva reflexión. La propuesta de Putnam de reconciliar la teoría con la vida, además de situar las cosas en un ámbito distinto a aquel en el que, tradicionalmente, la filosofía analítica las había colocado, abre la puerta a una reconsideración del papel y la naturaleza, tanto de la filosofía como de la ciencia misma. La filosofía, como ya había manifestado en su *Cómo renovar la filosofía,* y luego ha reiterado en *Sentido...*, no debe empeñarse en añadir sentido a la vida: basta con que consiga reducir el sinsentido. Tal idea, que empezó aplicándose a través de la consigna de que hay que hacer frente al establecimiento realista metafísico de dualismos insuperables, tipo mente/cuerpo, hechos/valores, verdad/justificación y similares, ha terminado derivando hacia esta conclusión: la filosofía debe luchar contra el *intelectualismo,* por usar la expresión de James, o, lo que es lo mismo, debe combatir contra toda sofisticación o ilusión filosófica que decepcione el sentido común (sentido común que, por otra parte, sólo es adecuadamente entendido si se practica[20]).

En lo tocante a la ciencia, este desplazamiento de la sensibilidad, este ajuste del foco de la mirada, va a tener una repercusión tal vez aún más significativa, en la medida en que va a permitir la introducción de regis-

tros de un orden radicalmente distinto. El pragmatismo —y, más en concreto, la *Lógica*, de Dewey— le proporcionará a Putnam las razones para combatir el tópico habermasiano-weberiano según el cual la racionalidad científica moderna requiere que aceptemos como un hecho que no puede haber tal cosa como una fundamentación racional para una posición ética. Dicho tópico es erróneo desde más de un punto de vista. Los argumentos que rechazan la posibilidad de objetividad en el terreno de los valores tienen un carácter fantasmal y metafísico. La realidad es otra. La realidad es que toda investigación, incluyendo la investigación en ciencia pura, presupone en sí misma valores.

Con todo, tal vez sea al analizar las consecuencias que en el ámbito de lo real desencadena aquel tópico erróneo cuando mejor se perciba la trascendencia del giro pragmatista de Putnam. La afirmación habermasiana (de la *Teoría de la acción comunicativa)* según la cual «estamos comprometidos con un politeísmo de valores últimos» se le antoja a Putnam desastrosa en sus efectos sobre los mundos de la vida de las mujeres y hombres comunes. Él está a favor de una ética universal, lo que en forma alguna implica un modo de vida universal. Antes bien al contrario, precisamente considera que uno de los mayores fallos de nuestras sociedades es su dificultad para apreciar la riqueza real de la diversidad cultural. Fallo que incluye tanto a quienes se niegan a reconocerla como a quienes, de su constatación, extraen consecuencias relativistas. Putnam, alineándose en esto con las más incitantes propuestas de autores como el mismo Dewey o Isaiah Berlin, llama la atención sobre la importancia de no confundir pluralismo con relativismo.

Si a esta advertencia sumamos la paralela de no confundir individualismo liberal con egoísmo podremos dar por completado el marco mayor en el que inscribir la interpretación de su propuesta. El primado de la práctica, tan característico del pragmatismo, desemboca en una apología de la democracia. Apología que en modo alguno supone una huida hacia adelante ni un brusco cambio de plano en el discurso, sino, por el contrario, una consecuente aplicación de las premisas planteadas. Para Putnam «una verdad merecedora de tal nombre tiene que estar en el mundo y someterse a la discusión pública»[21]. El nexo, pues, parece sólido: la democracia es la condición social necesaria para mantener un compromiso con la verdad. Y, en cierto sentido, a la inversa: eso que solemos llamar Ilustración «ha sido en gran medida un movimiento intelectual destinado a proveer algún tipo de fundamento estable para esta "sociedad abierta"; no solamente un fundamento político e histórico, sino también epistemológico»[22].

A la vista de lo expuesto, habrá que terminar aceptando la razón que pudieran tener quienes consideraron a Putnam un analítico anómalo, pe-

culiar o atípico. Hasta un cierto momento, es verdad, no resultaba habitual encontrarse a analíticos ocupados en según qué temas u orientando sus preocupaciones en determinado sentido[23]. Pero sería asimismo erróneo considerar a Putnam de todo punto excepcional. Su virtud debe enunciarse de otra manera, como la virtud de quien ha sabido explorar caminos, rastrear pistas teóricas que estaban en el ambiente sólo a título de incitaciones. Y que ha sabido llevar a cabo esa tarea de manera fructífera, analizando con pertinencia el entramado de ideas y convicciones en las que le ha sido dado pensar y echando mano de los discursos que podían resultar de mayor utilidad. Probablemente sea ése el lugar desde el que valorar su reivindicación del pragmatismo. El pragmatismo ofrece recursos mucho mejores que esas otras «degradadas alternativas» (la expresión es del propio Putnam) que tienden a aparecer hoy como inevitables. Por ejemplo, el escepticismo moral corrosivo o el autoritarismo moral. O en positivo, y para resumir su cualidad más sobresaliente: el pragmatismo es la doctrina que plantea como ninguna otra eso que Richard Rorty dará en llamar «la prioridad de la democracia sobre la filosofía».

JOHN R. SEARLE

John R. Searle (1932) representa, sin ningún género de dudas, una de las más eminentes figuras de esta tradición. Es autor de varias e importantes obras, que han significado hitos destacados en los distintos ámbitos en los que hacían incursión, como es el caso de *Actos de habla* (1969)[24], juzgada unánimemente hoy como pieza fundamental de la pragmática lingüística, de la crítica literaria o de las ciencias jurídicas. Parecidas afirmaciones se podrían formular respecto a sus libros *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente* (1983)[25] o *Mentes, cerebros y ciencia* (1984)[26], indispensables, junto con algunos de Putnam y de Davidson, para entender el auge de esa nueva disciplina filosófica que es la filosofía de la mente, y en los que ha criticado con vigor los enfoques que asimilan la mente humana al funcionamiento de un ordenador. Todo ello sin olvidar su interés por los problemas morales, ya presente en sus tempranos trabajos de los sesenta sobre la falacia naturalista, pero que alcanza un más elaborado desarrollo discursivo en trabajos como *La construcción de la realidad social* (1995)[27] o en el más reciente *Razones para actuar* (2000)[28].

Si decidimos perseverar en la perspectiva mantenida hasta aquí, habrá que decir que es en la primera de las obras mencionadas donde se encuentran los elementos teóricos que más han contribuido a intensificar en los últimos años las relaciones entre el análisis y la hermenéutica (o la filoso-

fía continental en general). Esta afirmación no se pretende tanto propuesta o hipótesis como descripción. En efecto, el Searle de *Actos de habla* es el autor que con mayor claridad se ha convertido en el referente analítico de pensadores como Paul Ricoeur o Karl Otto Apel, por mencionar sólo dos de los más destacados por su interés en el diálogo interparadigmático. Independientemente de que dicha preferencia sirva para reforzar nuestra argumentación, el hecho es que en sí misma constituye todo un indicador, digno de ser tenido en cuenta a la hora de reconstruir sus propuestas.

Searle acostumbra a ser presentado sobre todo como un discípulo de J. L. Austin (aunque también haya quienes prefieran vincularlo a Strawson: en todo caso, ambos fueron profesores suyos). En principio, poco hay que objetar a semejante caracterización, en especial cuando se hace referencia a *Actos de habla*. En esta obra, en efecto, el autor plantea una interesante modificación de lo que su maestro propusiera en el ya clásico *Cómo hacer cosas con palabras*. La tesis, defendida en las últimas conferencias del libro, de la distinción entre actos locutivos, inlocutivos y perlocutivos se ve reemplazada en el trabajo de Searle por una nueva clasificación de los actos de habla, orientada a simplificar y ordenar el esquema austiniano sin alterar lo mejor de su espíritu.

Eso *mejor* era el empeño por desbordar el estrecho marco de los enunciados verificativos, dando entrada a todos esos otros enunciados respecto de los cuales se puede afirmar con una cierta propiedad que «decir es hacer». Tales enunciados —primero denominados por Austin realizativos y luego perlocutivos, como tuvimos ocasión de ver— permitían ensanchar de manera radical el ámbito de la acción humana, incluyendo en su seno buena parte de lo que hasta ese momento era considerado como *mero decir*. Hay acciones que consisten precisamente en ese decir, que se agotan en su enunciación, acciones de las que la promesa constituye probablemente el ejemplo paradigmático. Pero observar esto no es una forma de desentenderse de la reflexión acerca del lenguaje para pasar a interesarse por el discurso de la acción. Más bien habría que decir que representa una vía privilegiada para acceder a la naturaleza de la actividad lingüística desde otro lugar.

El ejemplo de la promesa puede servir para mostrar mejor lo que pretendemos señalar. El verbo prometer no se conjuga semánticamente de la misma manera en las diferentes personas del verbo, hasta el punto de que podríamos llegar a definir la promesa como aquello que hace alguien cuando, en las condiciones adecuadas, conjuga dicho verbo en la primera persona del singular del presente de indicativo. En tales casos nos encontramos ante enunciados que constituyen genuinas modalidades de ese «hacer di-

ciendo» al que nos referíamos antes, cosa que no ocurre en absoluto con la tercera persona, que, por así decir, sólo puede producir descripciones («él promete» conserva el sentido de un constatativo).

En realidad lo primero que viene a probar la profundización que Searle lleva a cabo en las propuestas del último Austin es que la distinción misma entre el discurso acerca del lenguaje y el discurso acerca de la acción tiene mucho de artificiosa. De ahí la sugerencia de referirse a *actos de habla,* como una forma de destacar desde la propia denominación el carácter insoslayablemente práctico que tiene el lenguaje. Este desplazamiento no se debe entender, de forma muy genérica, como un vaporoso e impreciso énfasis, sino que da lugar a sus propios efectos teóricos[29], de entre los cuales acaso el más importante sea el de comprobar que, si dejó de valer la primera distinción austiniana entre lo realizativo y lo constatativo, no fue tanto porque no existan las diferencias que pretendía destacar como porque están residenciadas en otro lugar. No procede seguir hablando de tipos de enunciados (ni menos aún intentar clasificaciones de verbos), porque en cualquier enunciado, sea cual fuera la modalidad formal a la que lo pudiéramos adscribir, podemos encontrar que el hablante ha aportado una dimensión que termina por transformar completamente su signo, extremo éste sobre el que volveremos de inmediato.

Pero procuremos no dejar demasiados cabos sueltos en la reconstrucción de las ideas de Searle. *Actos de habla* establece como punto de partida la siguiente consideración: «Hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta (altamente compleja) gobernada por reglas. Aprender y dominar un lenguaje es *(inter alia)* aprender y haber dominado esas reglas»[30]. Para especificar la naturaleza de las reglas que regulan la conducta lingüística, Searle empieza por establecer una distinción entre lo que denomina reglas «regulativas» y reglas «constitutivas». Las primeras son aquellas que regulan una actividad preexistente, una actividad cuya existencia es lógicamente independiente de las reglas, en tanto que las segundas constituyen (y a la vez regulan) una actividad cuya existencia es lógicamente dependiente de las reglas. Ejemplo de las regulativas son las llamadas reglas de etiqueta, las cuales regulan relaciones interpersonales que existen al margen de dichas reglas. Las del fútbol o el ajedrez, en cambio, ejemplifican bien las reglas constitutivas en cuanto no se limitan meramente a regular el hecho de jugar al fútbol o al ajedrez, sino que crean la posibilidad de jugar tales juegos.

Pues bien, las reglas que gobiernan la conducta lingüística pertenecen, según Searle, a este segundo grupo y deben distinguirse de las convenciones de cada lenguaje particular. Que el acto de prometer, por no abandonar el ejemplo anterior (paradigmático, según nuestro autor, del

tipo de actos de habla que él quiere analizar), pueda decirse de muy diversas maneras según el idioma de que se trate es cuestión de convención, pero que una emisión de promesa cuente como tal —se considere vinculante— no es materia de convenciones sino de reglas. De ahí que la pregunta «¿cómo puede una promesa crear obligación?», que Searle atribuye a *algunos filósofos,* resulte no tanto absurda como improcedente. Está en la naturaleza de la promesa crear obligación, en un sentido análogo en el que podríamos afirmar que está en la naturaleza del ajedrez que el jaque mate suponga la finalización de la partida. Es pensable una variación de esta norma, por descontado, pero ello significaría alterar el juego en cuanto tal, no una opción contingente que pueda llevarse a cabo como si hubiera una cosa en sí llamada ajedrez que existiera previa e independientemente de unas reglas, modificables a voluntad mediante acuerdo entre los jugadores. Y lo que vale para este caso particular, vale también para casos más abstractos. O, por formular esto mismo en términos de indicación general: «[el que enunciados del tipo *jaque mate en ajedrez]* puedan interpretarse como enunciados analíticos es una clave para el hecho de que la regla en cuestión es una regla constitutiva»[31].

De la mencionada afirmación según la cual hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas se desprende, como consecuencia inesquivable, que la unidad básica o mínima de la comunicación lingüística ya no podrá ser el símbolo, la palabra o la oración, como tendió a pensarse en el pasado, sino que ese lugar deberán pasar a ocuparlo los actos de habla (o, con mayor exactitud, la producción o emisión del símbolo, palabra u oración). No es ésta una consecuencia trivial o irrelevante. Pensemos en ese caso, tan frecuente en nuestra comunicación lingüística, en el que idéntico contenido proposicional (esto es, predicando la misma cosa del mismo sujeto) sirve de base para diferentes actos de habla. Searle la toma como la prueba de que, al emitir cualquier oración, el hablante realiza tres géneros distintos de actos: a) la emisión de palabras (morfemas, oraciones) o *acto de emisión,* b) la referencia y predicación o *acto proposicional* y c) el enunciar, mandar, prometer, preguntar, etcétera, o *acto ilocutivo.*

La propuesta no sólo simplifica el esquema de Austin, en la medida en que el nivel proposicional reúne la referencia y la predicación y, por su parte, el ilocutivo en cierto modo incluye[32] los efectos que una determinada expresión lingüística produce en los oyentes, sino que también cuestiona alguno de sus elementos clave. Tal es el caso de la distinción austiniana locutivo/ilocutivo, entendida como dos clases exclusivas de actos. Aquella definición de acto locutivo que comentamos en su momento, según la cual dicho acto es el acto de decir algo con «sentido y referencia determi-

nados», es decir, con un cierto «significado», es revisada por Searle en el sentido de afirmar que el significado de una sentencia determina una fuerza ilocutiva en sus emisiones.

En cierto modo la revisión venía anunciada por el hecho mismo de denominar *acto* también a lo que tiene lugar en el plano locutivo. Se pretendía destacar con ello que no son los enunciados los que refieren, sino los hablantes los que hacen referencia. Pero tirando del hilo de esa denominación lo que se comprueba es que la noción de fuerza ilocutiva, claramente presente en el caso de los ilocutivos, también opera, si bien de forma por lo general menos manifiesta, en el resto de actos —incluidos los llamados por Austin constatativos o locutivos—. Pensemos, sin ir más lejos, en enunciados de apariencia perfectamente descriptiva, del tipo «el libro está encima de la mesa». Basta con añadirles el prefijo «afirmo que» para darse cuenta de que incluso ese orden de enunciados incorpora un hacer que no se acostumbra a manifestar en el decir. En todo caso, lo que parece fuera de duda en el ejemplo señalado es que el enunciado con prefijo y el enunciado sin prefijo poseen el mismo valor de verdad. Lo que en cierto modo equivale a afirmar que el prefijo de los perlocutivos explícitos, más que fundar la fuerza ilocutiva, la función que cumple es la de visibilizar dicha fuerza.

Se desprende de esta continuidad de la presencia de la fuerza ilocutiva una segunda revisión, la de la diferencia existente en la naturaleza de los distintos actos de habla. Searle descarta tanto una concepción que entendiera que dichos actos son cosas separadas que los hablantes hacen como por azar, simultáneamente, como aquella otra que representara su relación en términos de medios-fines. Sería un error, observa en *Actos...*, pensar que «los actos de emisión y los actos proposicionales son a los actos ilocutivos lo que comprar un billete y subir a un tren es a hacer un viaje en ferrocarril»[33]. Lo que habría que decir más bien es que al realizar un acto ilocutivo se realizan de manera característica actos proposicionales y actos de emisión. O, si se prefiere, que no se trata de actos diferentes y exclusivos sino de etiquetas diversas para el mismo acto. Y si hay que poner un ejemplo para ilustrar la vinculación entre ellos, Searle dirá que los actos de emisión son a los actos proposicionales e ilocutivos lo que hacer una «X» en una papeleta de voto es al hecho de votar.

Pero más allá de lo que estas revisiones tengan de simplificación y de cambio de énfasis respecto al modelo austiniano en el que se inspiran, habrá de resultar de utilidad para la presente exposición destacar en qué forma el diseño de Searle abre el camino para plantear todo otro orden de cuestiones, en principio ajenas no ya al propio Austin, sino a la tradición analítica en cuanto tal. La clave para esa nueva posibilidad se hallaría en

algo que quedó dicho párrafos atrás, y que probablemente sea llegado el momento de recuperar. Porque aquella alusión a que la condición ilocutiva de la promesa se encuentra vinculada necesariamente a la primera persona requiere ser completada para mostrar todo su sentido. Por supuesto que cabe desarrollar el análisis de lo ilocutivo en la dirección —vamos a llamarle *objetiva* para abreviar— de mostrar las condiciones para que la proferencia de una emisión ilocutiva sea feliz y no defectuosa. Se señalarían entonces lo que Searle denomina las condiciones de contenido proposicional, las condiciones preparatorias, la condición de sinceridad, la llamada característica esencial o la condición de significado. Pero ni la más exhaustiva de las retículas permite transitar con plenas garantías desde la ilocutividad a la perlocutividad. El hecho de que determinados verbos ilocutivos sean definibles en términos de sus efectos perlocutivos informa más de los deseos del hablante que del éxito de la empresa. Así, «ordenar» o «rogar» consisten esencialmente en inducir a alguien a hacer algo, pero no, en lo básico, causar ciertas respuestas en el oyente.

Lo que importa de este hiato, de esta irreductibilidad, es lo que pueda tener de estructural, de constituyente de un tipo de relación de la que el lenguaje no tiene más remedio que dar cuenta. Una relación en la que, hasta ahora, uno de los elementos permanecía en la penumbra del discurso, apenas nombrado tras formulaciones en el fondo abstractas, como la de *lo perlocutivo*. Pero el rastro de las premisas planteadas desemboca finalmente en el *tú*. A un locutor en primera persona le corresponde un interlocutor en segunda persona al que se dirige. No hay ilocución sin alocución y, por tanto, sin un *alocutor* o destinatario del mensaje. De esta figura depende la suerte del significado, ya que no cabe hablar de él sin el reconocimiento por parte del destinatario de lo manifestado por el emisor. Ahora bien, si tenemos en cuenta, como se dijo, que la fuerza ilocutiva no es monopolio ni privilegio de un tipo de actos, pudiéndola encontrar también en los actos meramente enunciativos, habrá que decir, completando lo anterior, que en realidad ya la misma enunciación es igual a interlocución. Con lo cual la serie anteriormente iniciada debería prolongarse como sigue: «El libro está encima de la mesa» es igual a *«afirmo que* el libro está encima de la mesa», lo cual a su vez equivale a *«te* informo de que el libro está encima de la mesa».

Llegados a este punto, tal vez podamos recuperar también aquella lejana insinuación que al empezar a tratar de Searle quedó simplemente apuntada. Searle, veníamos a señalar entonces, *procede de* Austin, pero, podríamos añadir ahora, *no se agota* en dicha relación. Más aún, es probable que el motivo de la condición de representante privilegiado del análisis frente a los interlocutores *extranjeros* a la que también aludimos tenga que

ver de una u otra manera justo con esos otros elementos no estrictamente austinianos que enriquecen la perspectiva de Searle. Así, su profundización en las dimensiones tanto sociales como institucionales de la actividad lingüística tiene más que ver con la definición de Davidson (el lenguaje constituye una «estructura compartida claramente definida», se afirma en *De la verdad y de la interpretación)* que con Austin. Probablemente lo menos importante sea elucidar qué parte de sus aportaciones resulta subsumible bajo el cartel de «giro pragmatista» y qué otra bajo un posible rótulo que bien pudiéramos denominar —siguiendo al propio Gadamer— «giro hermenéutico», o cualquier otro. Lo relevante a fin de cuentas no es tanto si las posiciones de Searle admiten tales descripciones como si posibilitan un espacio teórico para la confrontación con ellas —lo que, como hemos venido reiterando hasta aquí, parece ser efectivamente el caso.

El matiz es relevante y permite explicar tanto los encuentros como los desencuentros entre Searle y determinados filósofos continentales. El desencuentro más célebre ha sido sin duda su polémica con Derrida en 1977 a raíz de la traducción al inglés del texto de éste «Signatura Acontecimiento Contexto», previamente publicado en el libro de 1972 *Márgenes de la filosofía.* Searle replicó a la interpretación que allí aparece de las tesis de Austin reprochándole a Derrida, además de una visión vaga y descuidada, una grave confusión entre «uso» y «mención» de un enunciado, al margen del olvido de otras diferencias esenciales (como la existente entre «ejemplificabilidad» e «iterabilidad»). La reacción derridiana no se hizo esperar y en ese mismo año respondió al ataque con un artículo titulado «Limited Inc. a b c...», publicado posteriormente en un volumen del mismo título[34]. Lo que en sustancia venía a afirmar Derrida era que tanto su presunta confusión de planos lógicos como su escasa —según Searle— habilidad de comprensión y argumentación, representaban en realidad intentos de «abrir» las reglas del lenguaje, de forzar los límites instituidos. La ceguera de Searle frente a estos rasgos estaría mostrando entonces, según el filósofo francés, la profunda naturaleza del desacuerdo. Que trascendería con mucho a los participantes concretos de la polémica para mostrar su auténtica condición de episodio de un conflicto entre dos modos de hacer filosofía: el modo analítico, que a los efectos de esta discusión presupone un orden lógico lingüístico dado o definible, o una objetividad de las distinciones conceptuales presentes en el espíritu de la lengua, frente al modo continental, siempre más proclive a la indisciplina argumentativa. Si al primero le acecha el peligro de hacerse árido hasta la desolación (por utilizar la expresión heideggeriana) al segundo le amenaza el riesgo, nada despreciable, de deslizarse hacia un dogmatismo de lo indiferenciado, en el que el pensamiento acaba al arbitrio de la literatura y del arte.

No son peligros que nos vengan de nuevas. Pero, en todo caso, recordarlos nunca está de más, no tanto para precipitarse en extraer conclusiones derrotistas acerca de la posibilidad del diálogo interparadigmático, como para ser conscientes de las dificultades, en ningún caso menores, que éste debe enfrentar. Es claro que una versión exasperada —esto es, que radicalice sus rasgos más específicos— de cualquiera de los dos modos de hacer filosofía, tenderá a ser considerada como un interlocutor imposible por parte de su correspondiente en la otra orilla. Esto no es un juicio de intenciones, sino un hecho de sobra contrastado. El *episodio Sokal* probablemente constituya el ejemplo reciente más célebre de esta incomprensión mutua. Como se sabe, el físico norteamericano Alan Sokal tuvo la ocurrencia de enviar en 1996 a la revista *Social Text* un trabajo deliberadamente sin sentido en el que proponía una interpretación deconstructiva de la física cuántica[35]. El comité editorial de la revista —simpatizante en líneas generales con las posiciones derridianas— aceptó el trabajo, aceptación que, una vez consumada, fue considerada por gran parte de críticos de Derrida como argumento concluyente que probaba la completa falta de rigor de dicho discurso (y, por extensión de buena parte de la filosofía continental, en especial la francesa, se supone que más próxima a la postmodernidad). Enfrente, la ferocidad de las críticas recibidas sirvió a los atacados como argumento reactivo para denunciar la persistencia de un fondo de cientificismo intransigente y dogmático, presente incluso en aquellas filosofías y filósofos de la familia analítica que más se jactaban de haber superado los rígidos modos neopositivistas de sus predecesores.

No procede, desde luego, reconstruir ahora la polémica ni tampoco demorarse en una ponderada y meticulosa repartición de responsabilidades entre ambas partes. A los efectos de lo que estamos tratando bastará con señalar, además de las resistencias con las que inevitablemente habrá de tropezar cualquier tentativa de diálogo, la insoslayable complejidad de la situación. Quiere decirse que una determinada forma de hablar, como puede ser la que deslinda analíticos de continentales, siendo en lo esencial correcta, en modo alguno debiera hacernos perder de vista el hecho de que, en el seno de cada uno de los bandos se producen diferencias teóricas de enorme calado. Ello explicaría en buena medida el dato, aparentemente paradójico, de que pensadores pertenecientes al ambiente analítico en sentido amplio como Rorty o Bernstein puedan ser receptivos a las propuestas derridianas, en tanto que filósofos inequívocamente continentales, como Jürgen Habermas, puedan reaccionar a las mismas con notable hostilidad.

De cualquier forma, la complejidad no debe de constituirse en un obstáculo insalvable, especialmente si se la aborda con la disposición adecua-

da, la cual incluye, no sólo una genuina curiosidad teórica, sino también —y acaso en especial— alguna modalidad, debidamente adaptada, del davidsoniano principio de caridad (que reza, poco más o menos: hasta que no se demuestre lo contrario, de salida es oportuno considerar verdadero y apropiado lo que los hablantes dicen[36]). De hecho, Searle —retomando ya el hilo de la reconstrucción de su propuesta— se ha beneficiado mucho más de encuentros que de desencuentros con filósofos de tradiciones ajenas a la suya. Ejemplo de encuentro fecundo lo constituye la atenta lectura que, especialmente de su *Actos de habla,* ha llevado a cabo Paul Ricoeur[37]. Aunque habrá ocasión más adelante de detenerse en las propuestas específicas del filósofo francés, vale la pena señalar el entusiasmo con el que saluda la novedad que, a su juicio, representan los desarrollos de los planteamientos austinianos llevados a cabo por Searle (al que atribuye una «maestría excepcional» en la tarea) en relación con las tesis neopositivistas.

Frente a otros pensadores continentales, que ponen el acento en el carácter limitado de la filosofía del lenguaje ordinario y del acto de habla, Ricoeur enfatiza el avance que representa abandonar el tópico del neopositivismo según el cual sólo tienen sentido las proposiciones que describen hechos y que pueden ser verificadas empíricamente (quedando condenadas las que hacen otra cosa al sinsentido que apenas alcanza a expresar las emociones, creencias y actitudes del emisor), avance que no duda en calificar como «conquista considerable»[38]. En efecto, el presunto descubrimiento de que existe un lenguaje que *hace sentido* sin constatar ni verificar tiene consecuencias de largo alcance. Para Ricoeur, Austin y Searle habilitan una idea de sentido al margen de la descripción, susceptible de ser asumida por perspectivas filosóficas ajenas al esquema analítico. Así, comentando las reglas que rigen los tipos ilocutivos, observa el autor de *Tiempo y narración* que lo que Searle en concreto llama «condición esencial», entendida como la condición necesaria y suficiente para que el acto de un cierto tipo haya sido realizado con éxito y no de forma defectuosa en la enunciación de una frase dada, encuentra su correlato en el planteamiento fenomenológico de Husserl. Éste había hablado en sus *Ideas...* de *contenido de sentido* para referirse a lo que en *Actos de habla* se denominará *fuerza ilocutiva* de un acto. En el caso de la promesa, Searle define de esta forma su regla esencial: «La emisión de *Pr* cuenta como *[sic]* la asunción de una obligación de hacer *A*»[39]. Si aceptamos que tanto *contenido de sentido* como *fuerza ilocutiva* se dejan redefinir en términos de intención (a cuyo corazón apuntan), podremos afirmar que ambos enfoques se requieren mutuamente para conjurar sus respectivos peligros: tanto el de una intención entendida en clave introspectiva-psicológica como en clave

puramente lingüístico-formal. Las palabras de Searle admiten esta interpretación: incluso cabría subrayar lo que tiene la citada expresión «contar como» de compromiso público (esto es, intersubjetivo) y práctico por parte del emisor. Ricoeur prefiere seguir otra línea, en el fondo no muy distinta. Él prefiere formularse la pregunta de si no será en el discurso donde se constituye la esencia de lo vivido. La respuesta que propone viene a ser una declaración expresa a favor de la complementariedad: «Es la *Wessenschau* husserliana la que está detrás del análisis semántico de las condiciones esenciales; pero en contrapartida, es el análisis semántico de la Escuela de Oxford el que permite a la *Wessenschau* constituirse en la relación hecho-esencia»[40].

Como hemos venido advirtiendo hasta aquí, resultaría ciertamente exagerado atribuir a Searle una actitud análoga a la de Ricoeur, especialmente en lo tocante a la receptividad frente a propuestas alejadas de su perspectiva (diferencia de actitud en buena medida confirmada por su polémica con Derrida). Probablemente ello sea debido en gran parte a la naturaleza misma de los temas que nuestro autor se ha ido planteando tras *Actos*... Así, su convencimiento de que ninguna filosofía del lenguaje puede considerarse completa si no recoge las relaciones que éste mantiene con la mente y el modo en el que el significado se fundamenta sobre la intencionalidad intrínseca propia de la mente/cerebro le han empujado hacia ámbitos de discusión concretos, cuya especificidad fácilmente puede ser interpretada como unilateralidad. Es el caso de textos tan importantes en su trayectoria como *Intencionalidad*[41], *La construcción de la realidad social*[42] o incluso del menor, pero igualmente significativo, *El misterio de la conciencia*[43]. Son textos en los que Searle se ve obligado a abordar problemas relacionados con la filosofía de la mente y la fundamentación básica de ciertas categorías centrales de la misma. Debatir acerca del dualismo, de la validez del realismo externo, de la naturaleza de la conciencia o de las relaciones entre intención y cerebro comporta necesariamente entrar en un territorio de argumentaciones muy particulares (vinculadas, pongamos por caso, con la neurociencia en cuanto discurso capaz de dar cuenta de los estados de conciencia, o con la cibernética en lo tocante a las posibilidades de producir y reproducir las características del cerebro mediante programas de ordenador) y convocar a un determinado tipo de interlocutores (no sólo Davidson o Putnam, sino también Dennett, Chalmers, Penrose o Kurt Gödel). Pero sería injusto confundir esta menor disponibilidad con falta de flexibilidad o con intransigencia doctrinal. De hecho, Searle también ha seguido su propia evolución, y no puede decirse que el signo de la misma haya endurecido sus posiciones de partida, sino más bien al contrario.

Consideremos como provisional prueba de lo que decimos su reciente libro, *Razones para actuar*[44]. El propósito del mismo queda explicitado por su autor en las primeras páginas, cuando lo define como «un informe sobre mis desvelos para comprender las claves del problema filosófico de la racionalidad humana». No hay exageración ni énfasis retórico alguno en lo que declarara: Searle pretende medirse con una de las dificultades mayores de la tradición occidental, la que supone ofrecer una definición de la racionalidad que incorpore adecuadamente ciertos rasgos esenciales e irrenunciables de la condición humana, como son nuestra libertad, el hecho de que poseemos un lenguaje y nuestra capacidad para reflexionar sobre nuestras reflexiones.

Si eso hoy constituye para nosotros una cuestión de primer orden (y no la mera reedición de un viejo problema filosófico) es precisamente porque los desarrollos del conocimiento científico, lejos de mostrarnos la condición de pseudoproblema de la mencionada dificultad —como hubiera sido la ilusión de algunos neopositivistas de primera hora—, han radicalizado la fractura entre la percepción que tenemos de nosotros mismos y la percepción que tenemos de la realidad. Mientras la primera hace referencia a la esfera de la conciencia y de la libertad, en la segunda todo parece estar determinado, sin que haya resquicio alguno para instancias tales como la libertad o el significado. O, como se pregunta en el mismo texto: «¿Cómo es posible tomar decisiones racionales en un mundo en el que todo lo que ocurre sucede como resultado de fuerzas brutas, ciegas, naturales y causales?»[45].

La respuesta de Searle es clara y abunda en la dirección que hemos venido anunciando: el modelo tradicional de la racionalidad es insuficiente y el modelo clásico de la acción racional que se apoyaba en aquél ha dejado de servir. Ambos tomaron el camino equivocado al renunciar a su especificidad y asumir como único horizonte el de mimetizarse con el mundo. Ni la razón es mero dispositivo mecánico —o mera complicación a partir de la facultad del lenguaje—, ni el obrar humano se desprende, como efecto necesario, de la presencia de determinadas premisas. Hay que reflexionar a partir de la interrupción, de la brecha que se abre entre las condiciones para la acción (creencias y deseos) y la acción misma. En la brecha habitan los enigmas, las debilidades y las contradicciones del ser humano. No es un lugar en el que quedarse a vivir, pero tal vez sea inevitable, en uno u otro momento, pasar por ahí. No es el *fuera* de la racionalidad sino uno de sus episodios más inquietantes.

Se observará que este planteamiento de Searle —al margen de las referencias al problema específico de la acción— permite incorporar, como cuestiones pertinentes y abordables desde el interior del propio marco teó-

rico, asuntos que a menudo han tendido a presentarse como radicalmente irreductibles a términos racionales —incluso más: como los asuntos que permitían impugnar con la mayor radicalidad el modelo de razón heredada—. En todo caso, esa tendencia o costumbre debiera aparecérsenos ahora, a la luz de todo lo que hemos podido examinar, claramente injustificada. Reparando en tales dimensiones de la racionalidad *(olvidadas* u *ocultas* diría a buen seguro, con su proverbial exageración, el irracionalista de turno), Searle se aproxima a otros discursos, sin por ello traicionar lo mejor del suyo. A fin de cuentas, como se recordará, temas como el de la debilidad de la voluntad[46] o el del autoengaño ya habían sido planteados por Davidson desde una inequívoca perspectiva de conocimiento. Ha habido quien ha propuesto interpretar este giro final de Searle en una clave muy particular. Es sólo una interpretación, pero que, de ser cierta (siquiera parcialmente), puede servirnos para valorar adecuadamente la genuina tensión filosófica que atraviesa por entero la obra de este autor. Quizá todo se resuma, ha venido a decirse, en que Searle nos está proponiendo un desafío, el de intentar pensar nuestra racionalidad por entero como un enorme efecto perverso de la historia de Occidente. Un efecto cuyo signo último todavía estamos a tiempo de determinar. Sea como sea, el mero hecho de que la interpretación se haya podido plantear con sentido constituye en sí mismo un buen indicio de que los textos de Searle, más allá de los propósitos expresos del autor, dan que pensar en más de una dirección.

RICHARD RORTY

Por más que su deriva reciente pudiera hacer pensar otra cosa a un lector poco avisado, Richard Rorty (1931) también procede de esta zona. Lo que ocurre es que la confusión, por lo demás tan habitual, entre origen y destino da lugar con frecuencia a malentendidos, que se manifiestan en forma de lecturas equivocadas. No resulta demasiado audaz interpretar que la especificidad de Rorty, en especial respecto a los filósofos analíticos que acabamos de comentar, se localiza en la peculiar administración que ha llevado a cabo de la herencia recibida, en la particular orientación que ha impreso a su discurso y en los objetivos teóricos últimos que se ha marcado. Hay que admitir, ciertamente, que el propio autor en ocasiones no ha facilitado la correcta interpretación de su propuesta. Su gusto por la polémica le ha llevado a aparecer emparejado a algún que otro filósofo sobre el papel muy distante de sus parámetros, emparejamiento equívoco que a menudo se ha visto reforzado por los usos en al-

gún caso peregrinos que de las ideas de este pensador norteamericano se han podido hacer. De cualquier forma, la correcta ubicación de la figura de Rorty no resulta deseable únicamente por un obvio principio general de eficiencia historiográfica, sino que atañe al contenido mismo de sus ideas, como habrá ocasión de mostrar.

Alumno de Carnap y Hempel en Princeton, el texto por el que consigue inicial notoriedad es una antología de la filosofía analítica, *El giro lingüístico*[47], que conseguía dibujar, desde su mismo título[48], el trazo más relevante de la evolución de dicha tradición. De forma muy resumida, podría decirse que la tesis de la centralidad del lenguaje para el análisis filosófico admite, a su vez, ser entendida de más de una forma. La que defendían los teóricos del lenguaje ideal, canónicamente agrupados en sus orígenes en el neopositivismo lógico, ha ido evolucionando. Desde aquellas primeras formulaciones que esperaban poder alcanzar un orden lógico-sintáctico perfecto con el que demostrar la insensatez de los enunciados filosóficos tradicionales se ha pasado a una actitud en la que, abandonada la expectativa de encontrar la lengua «lógica» perfecta, se considera que la nueva tarea del filósofo lingüista es la de inventar un lenguaje o construir un vocabulario teórico con el objetivo de clarificar el lenguaje de que ya disponemos.

Frente a cualquiera de estas variantes de defensa del lenguaje ideal se encuentra el teórico del lenguaje ordinario, para quien la tarea del análisis es, simplemente, la de describir los usos del lenguaje, desde el convencimiento, señalado con anterioridad al hablar de Austin[49], de que el lenguaje ordinario es el que más garantías ofrece en la medida en que es el que ha sido sometido a un mayor número de pruebas, máximamente diversas y refinadas. Ha superado «la larga prueba de la supervivencia del más apto», lo que constituye el mejor argumento para preferir la vía descriptiva a la vía constructiva propiciada por el grupo anterior. Por descontado que los partidarios de la vía descriptiva (autores como Strawson, Ryle, Austin o Searle, a los que ya nos hemos referido en anteriores pasajes) no presentan una homogeneidad absoluta en sus posiciones, pero tal vez sí compartan algo muy importante: una determinada concepción de la práctica filosófica. Concepción compartida que no va a impedir que también en este grupo se abra una importante diferencia interna entre quienes, de una parte, esperan que los infinitos recursos teóricos del lenguaje ordinario contribuyan a la solución de los problemas teóricos y quienes, de otra, piensan que nada hay más importante que investigar las desviaciones conceptuales que se producen tanto en el lenguaje ordinario como en el filosófico, y de las cuales surgen un buen número de problemas. Es,

en definitiva, la conocida contraposición entre los partidarios de la función prevalentemente normativa y terapéutica del análisis (concepción «de Cambridge») y los partidarios de la función resolutiva y heurística (concepción «de Oxford»).

Si se recuerda todo esto —de una u otra manera ya abordado en diversos momentos del presente texto— es en la medida en que proporciona algunas de las claves más importantes para interpretar adecuadamente el signo de la propuesta rortiana. Porque cuando Rorty prepara su antología se encuentra ya en condiciones de percibir hasta qué punto tanto la contraposición mayor entre los dos grupos como las diferencias que en el seno de cada uno de ellos han ido surgiendo se han entrecruzado de tal manera (con desarrollos construccionistas al servicio de objetivos descriptivos, por ejemplo) que empiezan a resultar de muy difícil empleo. Sumemos a esto el dato de que casi todos los motivos inspiradores del neopositivismo y algunos de los motivos del análisis posterior han sido refutados por el devenir de esta misma filosofía (la recuperación de la metafísica por parte de Strawson, contraviniendo el núcleo mismo del programa neopositivista, probablemente constituya el caso más espectacular). Finalmente lo que parece quedar como residuo de tantas discrepancias, autocríticas y superaciones es una tenue disyuntiva entre dos modos de entender la actividad filosófica, el modo constructivo y el modo descriptivo. Tanto los términos de la distinción como la sensibilidad metafilosófica que la sostiene van a jugar un papel muy destacado en la evolución de las ideas de Rorty.

Y es que su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*[50] constituye sin duda un texto metafilosófico en el que, desde el profundo conocimiento interno de su propia tradición, Rorty emprende la tarea de revisión de alguno de los pilares fundamentales sobre los que aquélla se apoyaba. En concreto, Rorty cree haber detectado en la deriva última de la filosofía analítica, preocupada preferentemente por la descripción, un núcleo problemático que desborda sus propios confines y que la conecta con una de las afirmaciones mayores de la filosofía continental moderna (y, más allá, de la filosofía occidental por entero en un cierto sentido). La idea de que existe un yo que se coloca ante una realidad natural más o menos describible es un supuesto *especulativo* (en sentido propio) que conlleva consecuencias teóricas de envergadura, expresadas fundamentalmente en forma de exclusión. Porque excluidos de esta perspectiva quedan otros usos del discurso filosófico, como el pensamiento constructivo, que elabora e inventa conceptos —o «vocabularios teóricos», como preferirá decir Rorty—, o el pensamiento interpretativo, que recoge o transmite la herencia cultu-

ral de un pueblo, planteamiento este último al que se irá acercando nuestro autor a lo largo de su obra posterior. Frente a tales usos, el paradigma del enfrentamiento descriptivo entre el yo y la naturaleza fundamenta la prioridad filosófica de la epistemología (en sentido amplio, esto es, incluyendo en su seno tanto la teoría de las ciencias como la del conocimiento) que aparece en Descartes y Kant.

Lo cual es una forma de decir que la crisis de la filosofía analítica constituye el síntoma de una crisis más profunda que afecta a todo un modo de entender la tarea del pensamiento y a la propuesta filosófica que se inspiraba en él. Para Rorty es esa disposición descriptiva (inequívocamente kantiana, en su opinión) que nos induce a creer que la mente se enfrenta a la naturaleza y construye un espejo más o menos fiel lo que merece ser radicalmente revisado. «Tenemos que prescindir en nuestra conversación de las metáforas visuales, y en concreto de las del espejo»[51], precisamente porque son *más que metáforas,* o, mejor dicho, porque contienen *más de una metáfora,* es decir, son a la vez metáfora ontológica y cognitiva. Ontológica (la más antigua) porque se basa en el conocido dualismo entre mente y cuerpo que atraviesa desde Platón toda la cultura occidental, y que de sobra sabemos la cantidad de falsos problemas a que ha dado lugar. Pero el espejo es también una metáfora cognitiva (la más moderna) porque cumple la función de legitimar un modelo gnoseológico que, desde Descartes y Locke, utiliza la noción de representación para caracterizar la aprehensión espiritual del mundo por parte del hombre.

A ambas dimensiones se opone abiertamente Rorty, entre otras razones porque las interpreta como diferentes dimensiones de lo mismo. Es cierto que parece dedicar mayores energías a la crítica de la segunda, pero desde el convencimiento, expresamente declarado, de que si nos desembarazamos de la idea de que hay representaciones, entonces la relación entre la mente y el mundo o entre el lenguaje y el mundo pasará a ser asunto de muy escaso interés. Desde el principio, en efecto, Rorty se manifiesta como un antirrepresentacionalista, actitud en la que se hacen visibles las influencias de Wittgenstein, Sellars, Quine y, sobre todo, Davidson (nómina de autores a la que incorpora con un papel menos central al último Heidegger). Hay que reconocer que, por los años en los que debía de andar escribiendo *La filosofía y el espejo...*[52], todavía admitía que el lenguaje puede ser visto bifocalmente, como un sistema de representaciones y como una práctica social, y que incluso había llegado a declarar: «*Hacemos* que los lenguajes representen la realidad». Pero también es verdad que en ese mismo momento afirmaba que el conductismo que Davidson comparte con Quine convierte el lenguaje en algo que la gente hace, más bien que en algo que se interpone entre la gente y cualquier otra cosa.

En efecto, Davidson es fundamental en la evolución rortiana en dirección hacia un antirrepresentacionalismo firme y resuelto. El propio Rorty se encargará de revisar las vacilaciones anteriores y afirmará autocríticamente pocos años más tarde: «No debería haber dicho que la noción de un lenguaje que representa la realidad no era problemática, sino que era innecesaria»[53]. En esa reconsideración desempeñan un papel destacado los textos davidsonianos «De la idea misma de un esquema conceptual»[54] y «El mito de lo subjetivo»[55], insuficientemente entendidos por Rorty en un primer momento. En ellos encontrará los elementos teóricos para desembarazarse de los residuos tanto del dualismo de esquema y mundo como de las querellas entre realismo y antirrealismo que de alguna manera habían venido lastrando su discurso[56].

Pero, más allá de señalar la procedencia de los materiales con los que Rorty emprende la crítica del representacionalismo, lo que importa destacar es el dato de que dicha crítica le va a dejar el camino expedito para iniciar el diseño de una propuesta propia, en la que el cuestionamiento de una determinada imagen del conocimiento terminará por abocarle a una reconsideración de la manera tradicional de entender la actividad del filósofo. Afirmaciones como la de que las creencias son verdaderas o falsas, pero no representan nada, o rechazos como el que plantea a la presuposición central de realismo según la cual «trocitos de mundo» hacen verdaderos a los enunciados, mientras que, por su parte, dichos enunciados representan a esos trocitos no pueden hacerse sin impugnar la totalidad del esquema heredado. O, con otras palabras, si conocer ya no significa representar con adecuación lo que se encuentra fuera de la mente, la tarea central de la filosofía ya no podrá continuar siendo la de construir una teoría general de la representación, una teoría que se dedique a dividir la cultura en áreas: las que representan de manera correcta la realidad, las que no lo hacen tan bien, y las que, a pesar suyo, no consiguen representarla en absoluto. Hay que aceptar que esa disciplina académica denominada filosofía, configurada después de Kant, se ha estado ocupando en gran medida en la discusión de pseudoproblemas generados por una mala descripción del conocimiento humano.

De ahí que Rorty haya vuelto su atención hacia todos esos autores —como los mencionados Heidegger, Wittgenstein, Quine o Davidson, pero sin olvidar a Dewey[57]— que han sabido ver que la crítica al representativismo tiene que insertarse, en principio, en el marco de un nuevo método de describir el conocimiento y la investigación y, más allá, en una nueva concepción de la filosofía en cuanto tal (objetivo central, a fin de cuentas, de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*). Y de ahí también, más en general, su interés hacia el pragmatismo o hacia la hermenéutica. En ambas co-

rrientes ha creído encontrar Rorty materiales máximamente útiles para la elaboración de su proyecto. Ambas comparten —hasta el extremo de que intérpretes ha habido que han propuesto subsumir aquél dentro de ésta[58]— una manera de entender la especificidad del discurso filosófico muy diferente a la dominante durante la mayor parte de nuestra modernidad. Nada tiene de extraño, pues, la caracterización que de la hermenéutica presenta en su libro: «... *Hermenéutica* no es el nombre de una disciplina, ni de un método de conseguir los resultados que la epistemología no consiguió obtener, ni de un programa de investigación. Por el contrario, la hermenéutica es una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse —que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se sienta la exigencia de constricción y confrontación—. La idea de que un armazón neutro y permanente cuya *estructura* puede mostrar la filosofía es la idea de que los objetos que van a ser confrontados por la mente, o las reglas que constriñen la investigación, son comunes a todo discurso o al menos a todo discurso que verse sobre un tema determinado. Así, la epistemología avanza partiendo de la suposición de que todas las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables. La hermenéutica es, en gran parte, una lucha contra esta suposición»[59].

Rorty está mostrando de esta manera su preferencia por un género de discurso filosófico diferente o quizá fuera más preciso decir por el final de la filosofía en cuanto género. Cosa que no debe confundirse con que Rorty pudiera ser partidario de su abolición, lo que no constituye el caso en absoluto[60]. Su rechazo es a la pretensión de construir un aparato filosófico de carácter sistemático y un conjunto preciso de deducciones a partir de unas premisas claras, no a cualquier forma de actividad filosófica. El proclamado final de la filosofía como discurso constructivo a lo que conduce ante todo es a una revisión radical de la historia de la filosofía, de la que surgirá un nuevo dibujo de la tarea del filósofo. En el bien entendido de que la presunta novedad es de grado o, lo que es lo mismo, no debe entenderse como una ruptura que abra paso a una refundación absoluta de su práctica. Rorty no descalifica a la totalidad de los filósofos del pasado, sino sólo a aquellos (como Platón, Descartes, Kant, Husserl, Russell o el primer Wittgenstein) que, preocupados por ofrecer certezas fundamentadas en alguna versión del mito del espejo, mantenían pretensiones sistemáticas.

Pero, precisamente por lo matizado de su crítica, Rorty podrá sin la menor contradicción reclamarse de filósofos como los mencionados Heidegger, el segundo Wittgenstein o —añadamos ahora— Gadamer en la medida en que no pretenden elaborar ningún sistema ni están preocupa-

dos por alcanzar certezas absolutas. En ellos cree encontrar Rorty elementos interesantes para elaborar el modelo de filósofo adecuado para los nuevos tiempos. A dicho modelo propone denominarlo *filósofo edificante,* por oposición al *filósofo sistemático.* Mientras que este último era el brazo ejecutor de la concepción heredada de la filosofía[61], ya comentada, y, por tanto, pretendía cosas tales como colocar su materia de estudio en el camino seguro de la ciencia o, basándose en argumentos, elaborar construcciones especulativas con vocación de eternidad, el filósofo edificante sabe que «su obra perderá vigencia cuando pase el periodo contra el que estaba reaccionando»[62] y no pretende otra cosa que presentar sátiras, parodias y aforismos. El filósofo edificante es periférico, pragmático y escéptico respecto a la filosofía sistemática o más en general, respecto a todo proyecto de conmensuración universal.

Por ello la distinción entre filósofo sistemático y filósofo edificante no es equivalente a la distinción entre filósofo normal y filósofo revolucionario. Dentro de los filósofos revolucionarios cabe distinguir entre dos grupos. De un lado se encuentran aquellos que consideran que la inconmensurabilidad de su nuevo vocabulario con el antiguo es un problema pasajero del que hay que echar la culpa a los fallos de sus predecesores y que se debe superar mediante la institucionalización de su propio vocabulario: son los que fundan nuevas escuelas dentro de las cuales se puede practicar la filosofía normal, profesionalizada (los recurrentes Descartes, Kant, Husserl y Russell formarían parte de este grupo). Es evidente que no son éstos los filósofos que aprecia Rorty, aunque les reconozca su valor. Los filósofos revolucionarios que, según él, nos pueden resultar de ayuda son, casi paradójicamente, aquellos otros que «se asustan al pensar que su vocabulario pudiera llegar a institucionalizarse, o de que su obra pueda considerarse como conmensurable con la tradición»[63]. A esta raza pertenecen, además de los reiteradamente mencionados segundo Wittgenstein y segundo Heidegger, autores como Kierkegaard y Nietzsche.

La insistencia en la cuestión del vocabulario resulta fundamental para comprender correctamente el sentido global de la propuesta rortiana. El abandono de determinadas expectativas —además de grandilocuentes, desmesuradas— permite, al tiempo que obliga, reconsiderar el estatuto de la filosofía en el conjunto de la cultura occidental o, por decirlo con la expresión que Rorty toma prestada de Oakeshott, en la «conversación de la Humanidad». Si se abandona la idea de que el conocimiento es algo que posea una esencia, cuya descripción compete a científicos o a filósofos, para pasar a entenderlo como un *derecho a tener creencias,* entonces lo que nos es dado esperar de la filosofía cambiará radicalmente de signo. Por lo pronto perderá centralidad la figura del filósofo, despojado de la vieja

atribución de que podía conocer algo acerca del conocimiento que al resto de los mortales quedaba vedado. No existe cosa tal como el «método filosófico», la «técnica filosófica» o el «punto de vista filosófico» que legitimen perspectivas interesantes acerca de cosas tales como la cientificidad del psicoanálisis, la resolución de dilemas morales o la validez de escuelas historiográficas, por mencionar sólo alguno de los trascendentales asuntos en los que se le solía atribuir autoridad al filósofo[64]. Menos aún, por tanto, podrá mantener la pretensión de *decir lo verdadero,* pretensión tan irrealizable como injustificable e inútil: la verdad es simplemente «lo mejor que se tiene para creer», según ya observaron James y Dewey. El filósofo, en fin, no posee un género especial de conocimiento acerca del conocimiento (o de cualquier otra cosa) a partir del cual pueda obtener corolarios relevantes.

¿Qué tarea le cumple, pues? Para describirla Rorty opta por una formulación que ha hecho fortuna. Como empezamos a indicar, lo que define a un filósofo revolucionario es su capacidad de inventar *nuevos vocabularios* para expresar lo que siente o piensa. No se trata sólo de una formulación más laxa de sus proverbiales ocupaciones, sino de una reconsideración claramente a la baja de su función: «El interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación del Occidente, más que el exigir un lugar, dentro de esa conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna», son las palabras con las que cierra su libro[65]. Desechadas por completo las pretensiones constructivas, el filósofo deberá ocuparse en construir narraciones y habrá de contribuir a un diálogo entre diferentes tradiciones y perspectivas sin más valor que el de un mero intercambio de interpretaciones. Un mero conversar.

Se desprende de este replanteamiento a la baja de la función del filósofo, una análoga reconsideración del lugar de la filosofía. Carecería de todo sentido que ésta pretendiera conservar su antiguo estatuto de «especialidad», una vez que, como quedó señalado, no constituye un conocimiento profesionalizado que aspire a tener unos instrumentos de análisis propios y que pueda reivindicar una especificidad diferenciada. Llevado al terreno de la práctica, eso significa que, según Rorty (quien en su momento predicó con el ejemplo, abandonando el departamento de Filosofía en la Universidad de Princeton para trasladarse a un nuevo departamento de Humanidades en la Universidad de Virginia), la filosofía no debe quedar encerrada en un departamento profesional, sino que se debe ejercer en el cruce interdisciplinar y en la comentada «conversación» con otras ciencias humanas.

En 1982 aparece *Consecuencias del pragmatismo*[66], volumen que reúne los más importantes artículos y textos publicados por Rorty entre 1972 y

1980 y en el que profundiza en alguno de los temas fundamentales de *La filosofía...*, considerándolos explícitamente a la luz del pragmatismo (sobre todo desde la perspectiva de Dewey). Así, es en este libro donde introduce abiertamente la expresión *cultura postfilosófica* para designar la situación de la cultura en nuestra época. La mediación del discurso pragmático es fundamental para calibrar la novedad teórica que contiene dicha expresión respecto a los comentarios finales de *La filosofía...*, con los que enlaza de manera directa. Rorty subsume bajo la expresión «consecuencias del pragmatismo» a todas aquellas propuestas filosóficas de finales del XIX y principios del XX que se han pronunciado a favor de romper —lingüística, categorial y metafísicamente— con el legado fundamentalista moderno de racionalidad apoyado en una epistemología representacionista, con independencia de que ellas mismas pudieran reclamarse o no del legado pragmatista. Tal es el caso de la filosofía analítica reciente, cuya evolución «ha estado marcada por una "pragmatización" gradual de los principios originarios del positivismo lógico»[67]. Bastaría con pensar en la tesis del significado lingüístico como uso, planteada por el segundo Wittgenstein y desarrollada por Austin, y cuya generalización ha marcado el sentido de esta corriente filosófica como filosofía lingüística. Pero idéntico razonamiento se podría hacer a propósito de la filosofía continental de Nietzsche o Heidegger, cuyas críticas al pensamiento decimonónico son, según la lectura rortiana, paralelas a las de James.

Esta hipótesis de la *pragmatización generalizada* será utilizada por Rorty como argumento clave para respaldar alguna de sus posiciones más polémicas (o celebradas, según se mire). En ella se apoya para justificar su simpatía hacia filósofos (como Foucault o Derrida) o corrientes (como la propia postmodernidad), habitualmente poco estimados en los ambientes intelectuales de los que procede Rorty. Esta otra «filosofía continental» más próxima participaría con la filosofía analítica en la crítica a un aspecto complementario de la hipóstasis del pensamiento llevada a cabo por la tradición epistemológica cartesiana (y, en concreto, por la tradición idealista erigida sobre Kant), a saber, la hipóstasis del lenguaje, en último término de origen platónico. Dewey ya se habría anticipado a esta última crítica al proponer su noción del lenguaje como una herramienta y no como una pintura. Una noción que se separaba de la vieja concepción del lenguaje como un *tertium quid* entre Sujeto y Objeto, o como un medio en el que tratamos de formar pictogramas de la realidad, para abrir paso a la idea de que «la actividad de proferir oraciones es una de las cosas que la gente hace para habérselas con su entorno»[68]. No hay, por tanto, exilio posible respecto del lenguaje, ni modo alguno de pensar sobre el mundo o sobre nuestros propósitos sin el empleo de aquél. La filosofía no puede

seguir manteniendo la vieja pretensión —alimentada por el deseo platónico de escapar de la finitud de nuestro tiempo y lugar— de decir «cómo el lenguaje se relaciona con el mundo». Dicha pretensión resulta tan imposible como la tentativa de «despojarnos de nuestra piel, de las tradiciones, lingüísticas y no lingüísticas, en cuyo seno llevamos a cabo nuestro pensamiento y nuestra autocrítica»[69], observa Rorty en una afirmación de claras resonancias gadamerianas (como se deja ver con claridad haciendo el ejercicio de colocar «tradición» donde se habla de «lenguaje»). De ahí el rechazo a la distinción entre géneros de oraciones verdaderas: en último término representaba la expresión en el plano del lenguaje de la tesis de la diferencia entre mundos. Por resumirlo con las propias palabras de Rorty: «El ataque Wittgenstein-Sellars-Quine-Davidson a las distinciones entre clases de enunciados es la contribución especial de la filosofía analítica a la insistencia anti-platónica en la omnipresencia del lenguaje. *Dicha insistencia caracteriza conjuntamente al pragmatismo y al reciente modo "continental" de filosofar*»[70] (cursiva, M. C.).

Sin duda, el conocimiento que Rorty posee de su tradición de origen concede a buena parte de sus argumentaciones un espesor teórico notable, rasgo que, todo hay que decirlo, no siempre resulta atribuible a algunos de los filósofos de otras tradiciones de los que declara sentirse tan próximo. Sea como sea, el radical ajuste de cuentas rortiano con una concepción trascendental —en sentido kantiano— de la filosofía[71] desemboca en una propuesta que sin duda abre un espacio de problemas relevante. En efecto, el abandono de la tradicional expectativa filosófica de alcanzar un punto de vista absolutista y trascendentalista o, como mínimo, de empezar a dibujar un paradigma superior con el que asomarse sobre el resto y superponerse por encima de los demás, a modo de criterio «transdisciplinar, transcultural, ahistórico», por decirlo con las palabras utilizadas en *Consecuencias...*, obliga a profundizar en alguna de las propuestas que Rorty había presentado en sus textos anteriores de forma todavía en exceso programática. Tal es el caso de las comentadas afirmaciones metafilosóficas de *La filosofía...*, afirmaciones que se ven desarrolladas en este libro en una forma que permite hacerse una idea más completa del lugar hacia el que apunta el proyecto rortiano.

Cultura postfilosófica sería aquella que habría asumido consecuentemente la muerte de Dios —por utilizar un *vocabulario* con el que Rorty simpatiza de manera abierta—. Pero eso implica haberse desprendido de cualesquiera variantes de dicha idea, incluyendo ese Dios que conservaba el positivismo en su idea de Ciencia (y en su idea de «filosofía científica»). Le correspondería al pragmatismo el mérito histórico de no haber erigido la Ciencia como ídolo destinado a ocupar el lugar hasta un cierto mo-

mento ocupado por Dios. ¿Qué estatuto, pues, debemos asignarle a la ciencia desde una perspectiva pragmatista? Rorty es claro a este respecto: *el de un género literario más.* O, si se prefiere enunciarlo a la inversa, la literatura y las artes constituyen investigaciones en pie de igualdad con las que realiza la ciencia. Lo propio cabría señalar respecto a las diferencias con la ética: «La física es un intento de hacer frente a determinados fragmentos del universo; la ética trata de hacer frente a otro tipo de fragmentos»[72].

Se desprende de esta última cita la única concepción de la filosofía aceptable a partir de las premisas planteadas. Es cierto que una inercia de siglos provoca resistencias a aceptar la conclusión teórica que se desprende de las críticas que hemos venido reconstruyendo. Pero el mismo Rorty se ha ocupado en mostrar el fracaso en que han desembocado los múltiples intentos que hubo en el pasado de aislar la filosofía de forma que ocupara un lugar propio, tuviera un objeto propio o procediera con arreglo a un método propio. De ahí su tesis: también de la filosofía, como de la ciencia, habrá que decir que la mejor manera de entenderla es como *un género de escritura.* En consecuencia, sus límites, como los de cualquier género literario, no vienen impuestos por la forma o la materia, sino por la tradición. Tendemos a meter en el mismo saco a filósofos completamente distintos no porque compartan temáticas o métodos comunes sino porque les atribuimos un cierto «aire de familia», consecuencia en el fondo de que nos hemos acostumbrado a integrarlos a todos en el mismo relato: «Una novela cuyos personajes son, digamos, el padre Parménides, el viejo y honesto tío Kant y el hermano díscolo Derrida»[73].

El mismo orden secular de resistencias que mencionábamos ha servido, sin duda, para alimentar el pertinaz miedo a que este replanteamiento de la filosofía terminara implicando en realidad la desaparición de la misma, y que con ella se pudiera perder algo esencial para la vida intelectual de Occidente. Rorty comprende el miedo y no descarta la desaparición, pero ahora incorpora un matiz importante: no se opone en absoluto si dicha desaparición significa que la filosofía se ve sustituida por algo *mejor* —tal como ocurrió con la religión, efectivamente derrotada por la Ilustración, sin que la derrota resulte desde un punto de vista histórico digna de lamentar—. De materializarse el ideal pragmatista, lo que desaparecería sería esa figura —llámesele intelectual, sacerdote, filósofo, científico o de cualquier otra manera— que cree poseer el criterio con el que determinar si estamos en contacto con la realidad o no, o si obramos en poder de la Verdad. En la cultura postfilosófica ningún *profesional del espíritu* sería considerado más racional, más científico o más serio que el resto, de idéntica manera que ninguna parcela de la cultura podría escogerse como ejemplo (o contraejemplo) de las aspiraciones de las demás.

Pero refiriéndonos propiamente a la parcela filosófica, una vez que, como se ha venido señalando, la filosofía ha perdido el viejo privilegio fundamentalista de erigirse en dueña de lo racional al carecer de legitimidad más allá de sus propios confines, y al no existir la instancia última del sentido, el filósofo, consecuentemente, ha de cesar en su antigua pretensión de explicar cómo y por qué ciertas áreas de la cultura disfrutan de una relación especial con la realidad. Pero el ocaso de dicha tarea no equivale al decreto de inutilidad de lo filosófico. Antes bien al contrario, probablemente sea ahora cuando por vez primera, liberado de tanto prejuicio obsoleto —como el de ocuparse de unos problemas específicos, poseer unos cánones disciplinares propios o pertenecer a un particular colectivo profesional—, el filósofo puede abordar de manera abierta y decidida el problema permanentemente aplazado de su función práctica.

En una cultura postfilosófica todos los criterios —quiere decirse: cualesquiera criterios— deben concebirse como agarraderos transitorios creados para fines concretos[74]. La afirmación va más allá de las concretas posiciones pragmatistas representadas por James o Dewey para involucrar también a autores como Nietzsche o Foucault. Todos ellos compartirían el principio general según el cual cuanto hay en nosotros, nosotros mismos lo hemos depositado: es el fruto de una actividad o un propósito que crea sus propios instrumentos, aunque a menudo se resista luego a reconocerles esa condición (como señalara Nietzsche en *Aurora* a propósito de la razón). Pero dicho principio inhabilita pretensiones como la de, pongamos por caso, elaborar una filosofía de la filosofía, en la medida en que tal pretensión implica el supuesto de que cabe alcanzar un vocabulario definitivo y superior, al margen de los vocabularios particulares (o el de que hay vocabularios mortales por oposición a proposiciones inmortales, como se prefiera decirlo).

Frente a esto, los filósofos de la cultura postfilosófica, mantendrían una actitud al mismo tiempo más modesta y más ambiciosa. Más ambiciosa en la medida en que «serían intelectuales de amplias miras dispuestos a manifestar su opinión sobre casi todos los temas», pero más modesta porque esa disposición la defenderían únicamente «... con la esperanza de mostrar su interrelación»[75]. La filosofía que practicarían consistiría en un estudio comparativo de las ventajas y de los inconvenientes de las distintas formas de hablar inventadas por Occidente y, en ese sentido, se parecería bastante a lo que a veces se denomina crítica de la cultura. A los ojos del filósofo tradicional, este *filósofo postfilosófico* sería a buen seguro algo peor que un ecléctico (quien, a fin de cuentas, todavía conserva una cierta ambición de sistema, aunque sea a partir de materiales heterogéneos): sería directamente un diletante que sin solución de continuidad ni rastro de

mala conciencia metodológica puede pasar de Hemingway a Proust, de ahí a Hitler, a Marx, a Gandhi o a Sófocles, sin descartar incursiones en la actual situación del sureste asiático. Sin embargo, haría mal el filósofo tradicional en irritarse demasiado. A fin de cuentas, de tan variado recorrido el filósofo de la nueva cultura apenas extrae otra cosa que un simple relato, a modo de diario de ruta con fecha de caducidad por un territorio en transformación. Tal vez quepa objetar que este filósofo, tan del gusto rortiano, conserva algo del viejo *tuttologo*, capaz de emprenderla con cualquier asunto que se le ponga por delante o con el conjunto de todos a la vez. Es posible. Pero, en el caso de que se mereciera la objeción, habría que introducir un matiz sustancial: de ser un *tuttologo*, el *filósofo postfilosófico* es un *tuttologo* sin pretensiones.

Situados en este punto, convendría —para concluir el comentario de *Consecuencias...* colocando el discurso en la perspectiva teórica adecuada— no errar el tiro en la atribución de responsabilidades. No es imputable a los filósofos, en lo fundamental, la situación creada. Es la propia sociedad actual la que, según Rorty, ha devenido postfilosófica en el sentido de que ha arribado al convencimiento de que no tiene necesidad de una teoría universal, de la idea de verdad o de esquemas conceptuales, en forma análoga en que la sociedad europea del XVIII descubrió que no tenía necesidad de la religión. Probablemente no proceda precipitarse a lamentar (ni a celebrar, por descontado) la situación sin haber analizado con un mínimo detenimiento las perspectivas que abre. En una precipitación *negativa*, según Rorty, habría incurrido Habermas al proponer el relanzamiento del programa filosófico moderno como única garantía de cohesión social. Rorty, por el contrario, piensa que desde el punto de vista de la «esperanza social» el ocaso de la Filosofía con mayúscula no sólo no constituye ninguna tragedia, sino que debe ser acelerado. Porque mientras la Filosofía se empeñe en buscar algo —llamado infraestructura económica, diferencia ontológica, voluntad de poder o ciencia positiva— que ocupe el lugar dejado vacante por la muerte de Dios, lejos de encontrarse en mejores condiciones de alcanzar los loables objetivos que declara perseguir (el cuestionamiento crítico de lo que hay, por ejemplo), estará contribuyendo a la perpetuación de lo peor de lo existente. Si de cohesión social se trata, el punto de vista rortiano es el de que ésta actualmente no se cruza con líneas teórico-filosóficas, sino que se encuentra entregada a los valores pragmáticos, postfilosóficos, de la solidaridad, al sentido de la realidad comunitaria, a la persecución de la felicidad.

Contingencia, ironía y solidaridad[76], libro de 1989, se puede interpretar como un decidido esfuerzo por parte de Rorty para conseguir dar forma

categorial a algunas de las propuestas planteadas en sus obras anteriores. Mediante la tríada de nociones expresada en el mismo título, el ataque rortiano contra la idea según la cual la función de la filosofía es la de fundamentar nuestras creencias obtiene un notable refuerzo. La esperanza de fundamentarlas resulta vana porque nuestras creencias son, por definición, contingentes. Dicha idea, implícita en afirmaciones anteriores como la de que la filosofía debe transformarse en una conversación entre tradiciones diferentes o la de que la misión del filósofo es producir nuevos vocabularios se despliega en esta obra a través del análisis de tres contingencias: la del lenguaje, la del yo y la de la comunidad liberal. Por lo que hace a la primera —la más conectada con los aspectos que hemos venido analizando aquí—, proporciona a Rorty la oportunidad de puntualizar algunos extremos, probablemente poco perfilados en sus textos precedentes.

Tal es el caso de sus afirmaciones acerca de la verdad y el mundo, a menudo (mal)interpretadas como la defensa de una indiferencia o una indistinción absolutas. De hecho, Rorty ya había planteado el asunto en el trabajo «El mundo felizmente perdido»[77], donde exponía su convencimiento de que «la noción de "mundo" o bien se reduce a la de causa inefable de nuestra sensibilidad o es el nombre que damos a aquellos objetos que, por el momento, la investigación no tiene en cuenta»[78]. Para evitar la tentación *realista* de emplear la palabra «mundo» en tan vacuo sentido deberíamos empezar por renunciar a toda una galaxia de nociones filosóficas promotoras de tal uso, cosa que en el epígrafe correspondiente de *Contingencia...* intenta desarrollar y precisar. Así, plantea Rorty, constituye una fuente de graves confusiones categoriales no distinguir entre la afirmación de que el mundo está ahí afuera y la afirmación de que la verdad está ahí afuera. Porque mientras que la primera sólo nos compromete a aceptar que la mayor parte de cosas que se hallan en el espacio y el tiempo son los efectos de causas entre las que no se encuentran los estados mentales humanos, la segunda equivale a sostener que hay verdad fuera y con independencia de las proposiciones humanas, cuando en realidad sólo de nuestras descripciones del mundo cabe predicar verdad o falsedad, no del mundo en cuanto tal.

Ahora bien, se esfuerza en precisar Rorty, «decir que debiéramos excluir la idea de que la verdad está ahí afuera esperando ser descubierta no es decir que, ahí afuera, no hay una verdad»[79]. Por esta vez, Nietzsche y Derrida no salen bien parados del análisis rortiano, según el cual tanto la idea del primero de que lo que llamamos verdades son sólo mentiras útiles como el convencimiento del segundo de que lo que llamamos real no es en realidad real incurren en la inconsistencia autorreferencial de de-

clarar conocer lo que previamente se ha afirmado que no es posible conocer. Frente a esto, lo que procede es dejar de considerar la verdad como una cuestión profunda. No lo es, y si persistimos en considerarla así es porque, según Rorty, identificamos el tema «la naturaleza de la verdad» con el de «la naturaleza del positrón» o el de «la naturaleza de la fijación edípica». Pero ésas no son sus equivalencias, sino temas tan infructuosos como «la naturaleza del hombre» o «la naturaleza de Dios».

La confusión viene en gran medida propiciada por nuestra tendencia a limitar la atención a proposiciones aisladas frente a léxicos. En tales casos, es fácil tener la sensación de que es el mundo el que decide allí donde compiten proposiciones alternativas (del tipo «esto es blanco» o «esto es negro»). Pero la sensación constituye en gran medida un espejismo. «El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias»[80]. El matiz decisivo para que esta particular afirmación de contingencia no equivalga a un subjetivismo casi absoluto o a alguna variante de irracionalismo, en la que la voluntad o el sentimiento se constituyeran en la instancia que diera cuenta de la elección de un léxico frente a otro, reside en la forma en que Rorty analiza los cambios de lenguaje. Para entenderlos no sirven nociones como la de criterio o elección: optar por un léxico no es una cuestión de decisión, alcanzada tras un duro combate teórico por dirimir cuál de entre los varios candidatos ha *descubierto* una *realidad* que permanecía *oculta* tras las *apariencias* o *percibe sin distorsiones* lo que otras concepciones *deformaban*. La analogía es otra: «La analogía adecuada es la de la invención de nuevas herramientas destinadas a ocupar el lugar de las viejas. El alcanzar un léxico se asemeja más al hecho de abandonar la palanca y la cuña porque se ha concebido la polea»[81].

Al filósofo que asume consecuentemente la contingencia del lenguaje, Rorty lo denomina *ironista*. Ante todo, el filósofo ironista destierra de manera definitiva la idea de que la elección entre léxicos pueda llevarse a cabo dentro de un metaléxico neutral y universal, o cualquier otra expectativa equivalente. Poniendo en práctica todas las críticas planteadas hasta aquí —subsumibles en último término en un rechazo a cualquier forma de fundamentalismo—, Rorty defiende un concepto de ironía que supone admitir el valor de las dudas, reconocer que los argumentos no pueden resolver esas dudas y, sobre todo, no creer que la postura propia está más cerca de la verdad que otras posturas. El ironista no se puede tomar demasiado en serio a sí mismo porque sabe que es posible hacer que cualquier cosa aparezca como buena o mala redescribiéndola. Es, pues, resueltamente historicista y nominalista. Consciente de que nada posee una

naturaleza intrínseca, una esencia real, pasa su tiempo preocupado por la posibilidad de haber aprendido el juego de lenguaje equivocado, preocupación que se completa con el convencimiento de que no hay un criterio para determinar lo incorrecto. De ahí el modo en que concibe la elección entre léxicos: como un modo de enfrentar lo viejo con lo nuevo.

La alusión a las «preocupaciones» del filósofo es deliberada: pretende contrapesar la imagen excesivamente débil, frívola o *light* con la que a menudo se tiende a caracterizar la propuesta rortiana. Davidson llevaba razón al señalar nuestra incapacidad de salirnos del lenguaje a fin de compararlo con alguna otra cosa, y Heidegger acertaba al destacar la contingencia e historicidad de ese lenguaje. Pero de este acuerdo fundamental Rorty no extrae una conclusión escéptica o resignada, tal vez como resultado de una remota influencia wittgensteiniana. Porque, como el Wittgenstein que exhortaba a arremeter, a embestir, contra los límites del lenguaje para poder ensancharlos, así también Rorty propone pensar intensamente acerca de lo que denomina *léxico último*. Que no se califica así porque sea «el único que aquieta todas las dudas» o «el único que satisface nuestros criterios para establecer lo que es último, adecuado u óptimo», sino porque señala unos confines más allá de los cuales «está sólo la estéril pasividad o el expediente de la fuerza»[82].

El léxico último está formado por esas palabras «con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida»[83]. Palabras como «verdadero», «bueno» o «correcto», pero también «cortesía», «decencia» o «riguroso», que remiten a lo que puede ser importante para los seres humanos en su dimensión existencial o vital. Ahora bien, aunque la noción de léxico último atañe a conjuntos de palabras, parece lícito, a partir del uso que el propio Rorty hace del término, concebir a los léxicos también como conjuntos de oraciones que el uso de los léxicos en cuestión permiten generar y que no pueden ser respaldadas más que por la irreductibilidad de las palabras que las conforman. Dichas oraciones constituyen a su vez el contenido del conjunto de creencias básicas que supone la adopción de un determinado léxico, lo que autoriza a hablar también de creencias como constituyentes de los léxicos.

En su totalidad tales palabras y oraciones constituyen un lenguaje límite del que todos disponemos, que nos permite decir lo que pensamos en el sentido en que lo pensamos, al tiempo que sólo nos autoriza a hacerlo en esa forma. No es por tanto una instancia ajena, distinta ni exterior al marco categorial en el que nos situamos o a la tradición en la que estamos instalados, sino que, en buena medida, representa su expresión. De ahí algunos de los ejemplos que en diversos momentos proporciona Rorty para ilustrar lo que entiende por «léxico»: «el léxico de la política de Atenas de

la Antigüedad», «el léxico moral de San Pablo», «el léxico de Freud», «el lenguaje de la poesía romántica», «el lenguaje de la política socialista», «el léxico de Newton», etcétera. En todo caso, el léxico último constituye un marco contextual, no un marco trascendental. De ahí que no podamos apelar a él para determinar qué debemos pensar o qué filosofía debemos adoptar: el filósofo ironista sabe bien que ése es el camino que no conduce a ninguna parte.

Tal vez pudieran interpretarse estas últimas afirmaciones en el sentido de que a lo que finalmente nos está animando Rorty es a que abandonemos de una vez por todas ese orden de expectativas referidas a *qué debemos* (hacer, pensar, soñar: como si nuestros propósitos, normas y fines pudieran venir dados desde fuera de nosotros mismos), y nos planteemos el único orden que realmente procede, el de *qué queremos*[84]. A sabiendas de que en la dilucidación de esto segundo no estaremos autorizados al empleo de argumentos trascendentales o metafísicos a los que poder atribuir un valor prescriptivo. Pero que no quepa ese tipo de justificación o respaldo no implica que no sea posible formular propuesta alguna, si cumplimos los requisitos obligados. Hemos ido viendo en qué forma, por el camino del antirrepresentacionalismo, Rorty ha avanzado hacia el pragmatismo. La aplicación consecuente de los principios de éste le va a permitir ahora dar el siguiente paso y proponer que la objetividad sea reinterpretada como intersubjetividad o solidaridad.

Concepto éste, el de solidaridad, que en *Contingencia...* obtiene una primera definición, pero que verá completadas sus determinaciones en trabajos posteriores del propio autor[85]. La solidaridad posee un peculiar carácter, a la vez cognoscitivo y práctico, que la convierten en un concepto especialmente atractivo en el desarrollo del discurso rortiano. El aspecto cognoscitivo se deriva en gran medida de lo planteado acerca de la contingencia y de la ironía, en especial del supuesto de que nuestro mundo y nuestro lenguaje son siempre algo intersubjetivo y compartido. Pero precisamente porque esa intersubjetividad no puede seguir pensándose en clave tan sólo epistemológica —de acuerdo al modelo kantiano que quedó criticado desde el primer momento—, procede introducir en ella la dimensión práctica. Rorty se atreve con una propuesta y, colocándose en el lugar de lo que llama el *ironista liberal,* hace suya la definición de Judith Shkalar[86] según la cual los liberales[87] son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer. Ser solidario desde esta perspectiva significa por tanto llevar a cabo todo lo que esté en nuestras manos para evitar la crueldad y el dolor que generan tanto personas como instituciones.

En estricta aplicación de sus propios principios, Rorty se ve llevado a admitir que «no existe una manera neutral, no circular, de defender la afirmación liberal»[88]. En idéntico sentido en que también reitera que las instituciones y costumbres que mejor defienden dicha afirmación son contingentes, esto es, no están más fundadas que otras en la razón humana universal, en verdades necesarias o en primeros principios inmutables. Sólo disponemos de un lugar del que partir: aquel en el que nos encontramos instalados. Rorty está a favor de lo que en algún momento ha llamado también la «utopía socialdemócrata», pero reconociendo de inmediato que ello en gran parte es debido a que fue socializado de una determinada manera. De ahí que se declare incapaz de persuadir a gentes que hayan sido socializadas de una forma tan diferente que no puedan encontrar ningún interés en la utopía que para él resulta tan atractiva (como les ocurre a los nazis convencidos o los fanáticos religiosos). Al no existir un punto arquimédico en las afueras del conjunto de los sistemas socioeconómicos desde el que evaluar todos esos sistemas, lo único que cabe proponer es un sistema que deje el mayor espacio posible a las diferentes concepciones del mundo y de la vida que en un momento dado puedan existir.

Ésa es la gran virtud de la democracia, consideración que en modo alguno debe entenderse como un recurso resignado, o de consolación. Antes bien al contrario, para Rorty, por utilizar la formulación que ha dado título a uno de sus más célebres artículos[89], *la democracia es prioritaria sobre la filosofía*. La filosofía, de acuerdo con lo que hemos venido reiterando, únicamente puede aspirar a proporcionar articulaciones a una actitud sociopolítica particular, correspondiéndole a los propios ciudadanos determinar de forma libre y plural en la esfera pública cuáles son las mejores maneras de conseguir lo que quieren. Y aunque aquéllos se resolvieran mayoritariamente a compartir con Rorty su utópica aspiración socialdemócrata, ello no cambiaría el hecho de que lo que mantiene unidas a las sociedades no son sus creencias filosóficas, sino vocabularios y esperanzas comunes, y que la solidaridad no es un asunto de compartir una verdad o una meta que hemos descubierto, sino una creación de nuestras acciones. También el *mejor* de nuestros acuerdos no deja de ser una contingencia —*mejor* a su vez si es democrática.

En el bien entendido de que la manera rortiana de criticar la pretensión de universalidad de lo solidario, a base de anclar su análisis en el *nosotros* —*nuestra* cultura, *nuestros* valores, legados por *nuestras* tradiciones y *nuestra* comunidad—, puede terminar provocando el curioso efecto de que, lejos de quedar completamente rechazado, el reproche reaparezca bajo un nuevo rostro. Como el propio Rorty admite, hay un uso del *noso-*

tros que alimenta la esperanza etnocéntrica de ocupar el lugar reservado por la Ilustración y sus epígonos al concepto de universalidad. Es ese uso que confía en que el concepto puede ampliarse hasta hacerse equivaler a la humanidad por completo o a todos los seres racionales. Pero nadie puede llegar a esa identificación, piensa Rorty. De haber etnocentrismo en su planteamiento sería el etnocentrismo de un *nosotros* que está entregado a la tarea de ensancharse, de crear un *ethos* aún más amplio y abigarrado. Con sus propias palabras: «El pragmatista, dominado por el deseo de solidaridad, sólo puede ser criticado por tomarse *demasiado* en serio su propia comunidad»[90]. Comunidad que, rizando el rizo de la paradoja, está constituida por las personas que se han formado para desconfiar del etnocentrismo[91].

En todo caso, éste es el territorio en el que las cosas deben ser planteadas: tanto las hipotéticas respuestas a las cuestiones heredadas como los nuevos problemas que, a su vez, aquéllas abren. El *nosotros*, estación de destino para determinadas maneras de entender lo existente, constituye asimismo el espacio donde desplegar los asuntos emergentes. La afirmación del *nosotros* tiene mucho de golpe de gracia a la idea de emancipación[92], basada ella misma en una concepción del mundo tan ambiciosa como poco justificada (por fundamentalista, desde luego). Pero esa misma afirmación, si se reformula en términos de la pregunta «¿quiénes somos nosotros?», nos coloca ante el signo de la tarea pendiente. Que debiera abordar, como uno de sus asuntos prioritarios, la naturaleza de la relación de pertenencia que los individuos mantienen con esa variante de sujeto colectivo designada por la primera persona del plural. Tal vez el esclarecimiento de la dimensión imaginaria de la tarea nos dejara en mejores condiciones para enfrentar la dimensión práctico-política de la misma, que no consiste en otra cosa sino en intentar ensanchar los límites de ese *nosotros* en un sentido inequívocamente etnocéntrico-cosmopolita. Lo que es como decir: que sean cada vez más los que quedan a salvo de la crueldad.

NOTAS

[1] A título de muestra podríamos mencionar lo que escribe en 1990: «En aquella época (1975) aún no me había dado cuenta de lo radical que era el ataque de Davidson a las concepciones tradicionales del lenguaje» (Richard Rorty, «Veinte años después», en *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 161).

[2] Incluido en Donald Davidson, *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 51-72.

[3] Incluido en D. Davidson, *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 2ª ed.: 1995, p. 195. Aquí mismo puntualiza: «Al dejar de lado al dualismo de esquema y mundo, no dejamos de lado al mundo, sino que restablecemos un contacto sin mediaciones con los objetos familiares cuyas travesuras y extravagancias hace a nuestras oraciones y opiniones verdaderas y falsas» (p. 203).

[4] C. Moya, «Introducción a la filosofía de Davidson: mente, mundo y acción», en D. Davidson, *Mente...*, *op. cit.*, p. 14. Del mismo Moya me ha resultado de utilidad —tanto para este paso como para la reconstrucción general de la propuesta davidsoniana— su libro *The Philosophy of Action*, Cambridge, Polity Press, 1990.

[5] Incluido en D. Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, 1995, pp. 17-36.

[6] *Ibídem...*, p. 112.

[7] La primera es caracterizada así por Davidson en el ensayo «¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad?»: «La voluntad de un agente es débil si actúa, y actúa intencionalmente, en contra de su propio mejor juicio; en tales casos decimos, en ocasiones, que carece de fuerza de voluntad para hacer lo que sabe, o al menos cree, hechas todas las consideraciones, que sería lo mejor» (*ibídem*, p. 37). Del autoengaño se ha ocupado en «Engaño y división», en *Mente...*, *op. cit.*, pp. 99-118.

[8] Asunto del que se ocupa el propio Davidson en el ensayo «El conocimiento de la propia mente», en *Mente...*, *op. cit.*, pp. 119-152.

[9] D. Davidson, *ibídem*, p. 71.

[10] Aunque, para no simplificar en exceso la posición cartesiana, hay que señalar que el propio Descartes negó explícitamente que el alma estuviera ubicada en el cuerpo «como un piloto en un barco».

[11] Obviamente, y en gran medida como efecto derivado de las señaladas, se podrían mencionar otras coincidencias de segundo grado, pero no por ello menos importantes. Así, Franca D'Agostini en su *Analíticos y continentales,* Madrid, Cátedra, 2000, p. 296, ha señalado la notable semejanza entre la davidsoniana noción de *prior theory* y lo que la tradición hermenéutica a partir de Heidegger denomina *precomprensión.*

[12] En todo caso, es cierto que Putnam se dio a conocer por trabajos de lógica y epistemología en la línea de Quine, y que uno de los trabajos que le proporcionó mayor notoriedad fue «Two Dogmas revisited», en G. Ryle (ed.), *Contemporary Aspects of Philosophy,* Stocksfield-Londres, Oriel Press (Routledge), 1976, donde discutía la crítica quineana a la analiticidad presentada en su ya clásico «Dos dogmas del empirismo», mencionado *supra.*

[13] Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia,* Madrid, Tecnos, 1988, p. 59.

[14] *Ibídem.*

[15] Hillary Putnam, *Realism and Reason. Philosophical Papers. Volume III,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 85.

[16] A título de muestra: para una consideración de los malentendidos generados por el uso que hace Putnam de la expresión «condiciones epistémicas ideales» en *Razón, verdad e historia,* véase el prefacio de su libro *Realism with a Human Face,* Cambridge, Harvard University Press, 1990.

[17] Preferimos hablar en los vaporosos términos de «énfasis» o «acento» para que las necesidades del modo de exposición no proyecten simplificaciones excesivas sobre un planteamiento que se esfuerza en ser preciso y matizado. Así, cuando Putnam explica en qué sentido la realidad *depende* de nuestros esquemas conceptuales, puntualiza: «El internalismo no niega que haya *inputs* experienciales en el conocimiento; el conocimiento no es un relato que no tenga otra constricción que la coherencia *interna;* lo que niega es que existan *inputs* que no *estén configurados en alguna medida por nuestros conceptos,* por el vocabulario que utilizamos para dar cuenta de ellos y para describirlos, o *inputs que admitan una sola descripción, independiente de toda opción conceptual*», *Razón, verdad, historia, op. cit.,* p. 64.

[18] Junto con el ya citado *Razón, verdad, historia,* el otro texto representativo de la primera etapa de Putnam traducido al castellano es *El significado y las ciencias morales,* México, UNAM, 1991. Como trabajos pertenecientes a su etapa posterior pueden mencionarse *Representación y realidad,* Barcelona, Gedisa, 1990, *Las mil caras del realismo,* Barcelona, Paidós, 1994, *Cómo renovar la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1990, *El pragmatismo,* Barcelona, Gedisa, 1999 y *Sentido, sinsentido y los sentidos,* Barcelona, Paidós, 2000.

[19] O de dar con «un camino intermedio entre la metafísica reaccionaria y el relativismo irresponsable», como también define su proyecto al iniciar sus «Conferencias Dewey» (Véase Hilary Putnam, *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 49).

[20] «La práctica es primaria en filosofía», escribe Putnam en *La herencia del pragmatismo*, *op. cit.*, p. 145. En esto la filosofía es como la virtud o la música, por más que alguien lo pueda considerar contraintuitivo: «La afirmación de que la persona que no se compromete en la práctica de la virtud no puede tener una idea completamente adecuada de lo que es la virtud puede parecer extraña a muchas sensibilidades contemporáneas, pero la afirmación, fundamentada de un modo semejante, de que la persona que no se compromete en la práctica musical no puede tener una idea completamente adecuada de lo que es la gran música no suena tan extraña» *(ibídem*, pp. 156-157).

[21] H. Putnam, *La herencia...*, *cit.*, p. 212. *Cfr.* también *Las mil caras...*, *cit.*, pp. 110-116, donde comenta la forma en que Habermas y Apel han recuperado la idea pragmatista de una conexión entre ética democrática y método científico.

[22] H. Putnam, *El pragmatismo*, *cit.*, p. 14.

[23] Aunque derivar de ahí, sin más mediaciones, un juicio de valor negativo acerca del carácter de toda esta tradición resulta ciertamente abusivo. Putnam, desde luego, no comparte este consolidado lugar común. La filosofía analítica, según él, debe ser entendida como parte del fenómeno más amplio del modernismo de los años treinta, con el que compartió «una forma extrema del rechazo de la tradición».

[24] Hay trad. cast.: Madrid, Cátedra, 1980.

[25] Hay trad. cast.: Madrid, Tecnos, 1992.

[26] Hay trad. cast.: Madrid, Cátedra, 1985.

[27] Hay trad. cast.: Barcelona, Paidós, 1997.

[28] Hay trad. cast.: Oviedo, Nobel, 2000.

[29] «Podría parecer [...] que mi enfoque es, en términos saussureanos, un estudio de la *parole* más bien que de la *langue*. Estoy argumentando, sin embargo, que un estudio adecuado de los actos de habla es un estudio de la *langue*» (J. Searle, *Actos...*, *op. cit.*, p. 27).

[30] *Ibídem*, p. 22.

[31] *Ibídem*, p. 43.

[32] Sin por ello dejar de reconocer la relativa autonomía que en ocasiones puede alcanzar lo perlocutivo: «Por ejemplo, mediante una argumentación yo puedo *persuadir* o *convencer* a alguien, al aconsejarle puedo *asustarle* o *alarmarle*, al hacer una petición puedo *lograr que él haga algo*, al informarle puedo *convencerle (instruirle, elevarle* —espiritualmente—, *inspirarle, lograr que se dé cuenta)*. Las expresiones en cursiva denotan actos perlocutivos» *(ibídem*, p. 34).

[33] *Ibídem*, p. 33.

[34] Jacques Derrida, *Limited Inc.*, París, Galilée, 1990. El volumen contiene, resumido, el trabajo de Searle.

[35] El trabajo, titulado «Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica», se encuentra incluido como apéndice en el libro del mismo Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.

[36] Que dicho principio no constituye para Davidson una cuestión lateral o poco relevante lo reflejan claramente sus rotundas palabras: «Dado que la caridad no es una opción, sino una condición para alcanzar una teoría que funcione, carece de sentido sugerir que podríamos incurrir en error generalizado si la suscribiéramos [...] La caridad se nos impone; nos guste o no, si hemos de comprender a otros, debemos pensar que están en lo correcto en la mayor parte de las cuestiones. Si somos capaces de producir una teoría que reconcilie la caridad y las condiciones formales para una teoría, hemos hecho todo lo que puede hacerse para asegurar la comunicación. No hay nada más que sea posible, ni hace falta nada más» (D. Davidson, «De la idea misma de un esquema conceptual», *op. cit.* p. 202).

[37] Tanto en *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981, como en *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, libro este que en muchos aspectos se puede considerar un desarrollo y profundización del primero.

[38] *El discurso...*, p. 15.

[39] *Actos...*, *op. cit.*, p. 71.

[40] *El discurso...*, *op. cit.*, p. 86.

[41] Madrid, Tecnos, 1992.

[42] Barcelona, Paidós, 1997.

[43] Barcelona, Paidós, 2000.

[44] J. Searle, *Razones para actuar*, Oviedo, Nobel, 2000.

[45] *Ibídem*, p. 17.

[46] *Ibídem*, p. 38 y ss.

[47] De la extensa introducción de Rorty hay trad. cast. con el mismo título, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990. El volumen incluye dos epílogos del autor («Diez años después» y «Veinte años después»), que ayudan a entender la percepción que tiene de su propia evolución en la actualidad.

[48] Título cuya paternidad, en contra de lo que se suele creer, no corresponde a Rorty sino a Gustav Bergman, quien la utilizó por vez primera en su libro *Logic and Reality*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1964, como el propio Rorty reconoce en *ibídem*, p. 63, nota 12.

[49] Véase *supra*, cap. V, nota 12.

[50] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *op. cit.*

[51] *Ibídem*, p. 335.

[52] Concretamente en 1975, cuando recensiona el libro de Ian Hacking *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?*, recensión traducida como «Diez años después» y citada *supra*, nota 47.

[53] *Ibídem*, p. 161, n.3.

[54] En *De la verdad y de la interpretación, cit.*

[55] En *Mente, mundo y acción, cit.*

[56] Rorty se ha referido a esto en sus trabajos «Fisicalismo no reductivo» y «Pragmatismo, Davidson y la verdad», incluidos en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.

[57] Aunque la deuda no sea del mismo tipo con todos ellos: «Es tanto lo que debo a estos filósofos [Sellars, Quine, Davidson, Kuhn, Putnam] en relación con los medios que utilizo como lo que debo a Wittgenstein, Heidegger y Dewey en relación con los fines a que se aplican» *(La filosofía..., op.cit.*, pp. 16-17).

[58] Uno de los principales inconvenientes que presenta esta subsunción, tan sumaria, cuando se aplica al caso rortiano es el de desdibujar (si no rebajar) la influencia que ejerció desde bien temprano un autor como Dewey en el proceso de formación de Richard Rorty. En su trabajo «Trotsky y las orquídeas silvestres» en *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, ha relatado las relaciones que mantuvo su padre —antiguo comunista— con Dewey y Trotsky, así como la amistad que siempre mantuvo aquél con Sidney Hook, pragmatista de tendencia marxistizante, pero resueltamente antiestalinista. Que el interés de Rorty hacia estos autores tiene una dimensión política de cariz progresista, así como que es dicho interés el que se halla en el origen de su preocupación por el tema de la solidaridad puede verse en la Introducción que escribió para el libro de Sidney Hook, *Dewey: semblanza intelectual*, Barcelona, Paidós, 2000.

[59] *La filosofía, op. cit.*, pp. 287-288.

[60] Precisamente a dejar esto claro está dedicado el último párrafo de su libro, párrafo que empieza así: «... ocurra lo que ocurra, no hay peligro de que la filosofía "llegue a su fin". La religión no llegó a su fin con la Ilustración, ni la pintura con el Impresionismo. Aunque el periodo que va de Platón a Nietzsche quede aislado y "distanciado" tal como sugiere Heidegger, y aun cuando la filosofía del siglo XX llegue a parecer una etapa transitoria de apoyo y relleno (como nos lo parece ahora la filosofía del siglo XVI), habrá algo llamado "filosofía" al otro lado de la transición» *(La filosofía... , op. cit.*, p. 355).

[61] «Nuestra sensación postkantiana de que la epistemología o algún sucesor suyo está en el centro de la filosofía (y que la filosofía moral, la estética y la filosofía, por ejemplo, son en cierto modo secundarias) es reflejo del hecho de que la auto-imagen del filósofo profesional depende de su preocupación profesional por la imagen del Espejo de la Naturaleza» *(ibídem*, p. 353).

[62] *Ibídem*, 334.

[63] *Ibídem*, 333.

[64] Hay que decir que en este punto Rorty lleva hasta sus últimas consecuencias afirmaciones ya planteadas por Davidson o Putnam. Así, este último ha escrito: «La filosofía, después de todo, es una de las humanidades y no una ciencia. Pero eso no excluye nada —lógica simbólica, o ecuaciones o argumentaciones o ensayos—. Nosotros los filósofos heredamos un campo, no la autoridad, y eso es suficiente» (H. Putnam, «¿Por qué filosofo?», *Tópicos, Revista de filosofía de Santa Fe,* República Argentina, n° 3, agosto de 1995, p. 26).

[65] *La filosofía..., op. cit.,* 355.

[66] Richard Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* Madrid, Tecnos, 1996.

[67] *Ibídem,* p. 24.

[68] *Ibídem,* p. 25.

[69] *Ibídem,* p. 26.

[70] *Ibídem.*

[71] Concepción que todavía está presente en el primer Wittgenstein, pero de la que las *Investigaciones filosóficas* constituye su definitiva acta de defunción, como sostiene Rorty en el segundo capítulo de *Consecuencias del pragmatismo,* titulado «Conservando la pureza de la filosofía: ensayo sobre Wittgenstein» *(ibídem,* pp. 79-98).

[72] *Ibídem,* p. 58.

[73] *Ibídem,* p. 161.

[74] «El problema sobre qué proposiciones hacer valer, qué descripciones observar, comentar o tomar en consideración se resume en saber lo que nos ayudará a conseguir lo que deseamos (o lo que tendríamos que desear)» *(ibídem,* p. 58).

[75] *Ibídem,* p. 54.

[76] Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* Barcelona, Paidós, 1991.

[77] Incluido en *Consecuencias del pragmatismo, op. cit.,* p. 60 y ss.

[78] *Ibídem,* p. 76.

[79] *Contingencia..., op. cit.,* p. 28.

[80] *Ibídem,* p. 26.

[81] *Ibídem,* p. 32.

[82] *Ibídem,* p. 91.

[83] *Ibídem.*

[84] Más recientemente, Rorty se ha servido de esta misma idea en otro contexto discursivo: «Plantearnos preguntas sobre nuestra identidad nacional o individual es parte de un proceso por el que *decidimos qué haremos en el futuro, en qué trataremos de convertirnos»* (subrayado, M. C.), R. Rorty, *Forjar nuestro país,* Barcelona, Paidós, 1999, p. 25.

[85] Especialmente en «Solidaridad u objetividad» y en «La ciencia como solidaridad», incluidos en Richard Rorty, *Objetividad, realismo y verdad,* Barcelona, Paidós, 1996.

[86] En su libro *Vicios ordinarios,* México, FCE, 1990, pp. 20-79.

[87] Utilizando el término en la forma en que se hace en Norteamérica, esto es, casi como equivalente de lo que en Europa se denomina socialdemócrata. De hecho, el propio Rorty, respondiendo a la crítica que Richard Bernstein le hizo a su filosofía política con posterioridad a la publicación de *Contingencia...*, sustituyó su vieja fórmula autoidentificadora «nosotros los liberales» por la de «nosotros los socialdemócratas».

[88] *Contingencia...*, *op. cit.*, p. 164.

[89] «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», en *Objetividad...*, *op. cit.*

[90] *Ibídem*, p. 51.

[91] *Cfr.* «Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz», en *ibídem*, pp. 275-284.

[92] Véase Rafael del Águila, «Introducción. Políticas pragmáticas», en Richard Rorty, *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, especialmente p. 15 y ss.

Capítulo XV
La (¿auto?)crítica al racionalismo crítico

La distinción *duro-blando* se aplica con comodidad a las ciencias. Sirve, entre otros usos, para sugerir una diferente vinculación en cada caso entre el científico y su ciencia correspondiente. Si aceptamos que *blando* es lo que apenas genera dependencia (aunque hay discusiones), en tanto que *duro* evoca adicción, sometimiento, abandono a una suerte, entonces las ciencias naturales serían duras porque obligan a más, porque con ellas no se juega, porque no le permiten al usuario tomarlas y dejarlas a voluntad. Antes bien al contrario, dichas ciencias poseen un carácter forzoso, trasunto de la necesidad de la naturaleza misma, del que el científico no puede sustraerse sin perder su condición de tal. Por su parte, las ciencias sociales tienen un objeto —lo humano— en el que parece difícil aplicar los métodos que tanto éxito han demostrado en el estudio de la naturaleza. A los ojos del hombre, ésta se le aparece como el reino de la ley, de la regularidad, de lo cíclico, rasgos todos ellos inencontrables en la sociedad, que es algo compuesto de individuos, dotados en alguna medida (por pequeña que fuera bastaría) de libertad. La naturaleza muestra un orden que, si más no, no parece evidente en el caso de la sociedad. La necesidad de la naturaleza es vinculante, mientras que de la que hipotéticamente muestre la sociedad siempre podemos escapar a través de la libertad.

Grandeza y miseria de lo humano en definitiva. Porque sólo la costumbre, o una cierta pereza intelectual, avalan nuestra tendencia a identificar el mencionado uso de la libertad con un progreso —ni siquiera con una simple mejoría—. Es rigurosamente obvio que cuando el hombre opta es cuando se pone a tiro del error: pensar otra cosa equivaldría a convertir la libertad en la postrera astucia de la necesidad. A los efectos de lo que aquí interesa, esta fragilidad ha dado pie a un modo de tratar la distinción entre ciencias, en cuyas derivaciones todavía estamos instalados. El aval de su objeto mismo reforzaría el convencimiento de que las ciencias duras

están determinadas por buenas razones epistemológicas, frente a la labilidad del de las blandas, que habría convertido a éstas en el dominio por excelencia de los intereses sociales, volubles casi por definición. De Marx a Habermas, pasando por Lukács, Mannheim o Merton, muchos han sido los autores que han contribuido —alguno de ellos a su pesar— a convertir este planteamiento en una pseudoevidencia de las que podrían denominarse *de sentido común.* Pseudoevidencia que algunos han llegado a plantear en forma de tesis. Ésta: el hombre se equivoca, la naturaleza no.

El problema tal vez esté en que el hombre se equivoca *también cuando hace ciencia de la naturaleza,* y que su perseverar en el error ha terminado por hallar eco en la reflexión metacientífica. Bien pudiéramos afirmar que la principal aportación de la propuesta popperiana se deja resumir como la teorización de la naturaleza de dicho error. No es ésta una interpretación gratuita o sin fundamento. Por el contrario, queda justificada examinando las líneas de trabajo a las que dicha propuesta ha dado lugar. El formidable ajuste de cuentas con el neopositivismo emprendido por el autor de *La lógica de la investigación científica* no cayó, ciertamente, en saco roto. A lo largo del siglo XX la mayor parte de supuestos e imágenes alentados sobre todo por los autores del Círculo de Viena se fueron revelando (en especial merced a la crítica popperiana[1]) insostenibles. Pasó a considerarse una ingenuidad la creencia según la cual las teorías se derivan de los hechos de la experiencia adquiridos mediante la observación y la experimentación. Fue tomando cuerpo la sospecha del protagonismo de los científicos en la elaboración de su propio conocimiento y, a partir de ahí, la inclinación a considerar la ciencia en términos de artificio. Efectos éstos, junto con algunos más, de una crítica a la inducción que finalmente terminaba obligando a reconsiderar nuestra imagen del conocimiento por entero.

Pero esta última afirmación resulta, en cuanto tal, excesivamente sumaria como para deslizarla así, sin más. Alguna carrerilla, por corta que sea, habrá que tomar para entender en qué forma una crítica, de apariencia en principio puramente técnica, pudo llegar a desarrollar tan demoledores efectos. La consideración de la ciencia como una determinada institución social se opone a aquella otra que la concibe como un sistema proposicional. De alguna manera, los diferentes puntos de vista existentes a propósito de la ciencia podrían ser subsumidos en una u otra perspectiva. Reconvertidas a las categorías popperianas —«podemos distinguir los tres mundos o universos siguientes: primero, el mundo de los objetos físicos o de los estados físicos; en segundo lugar, el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o, quizá, de las disposiciones comportamentales a la acción; y en tercer lugar, el mundo de los *contenidos de pen-*

samiento objetivo, especialmente de los pensamientos científicos y poéticos y de las obras de arte»[2]— las diferencias entre ambos enfoques corresponderían a las existentes entre la concepción segundomundana de los procesos de producción de una actividad humana[3] y la concepción terciomundana de los productos de la misma.

Los representantes de esta última actitud que han alcanzado más notoriedad en el siglo XX han sido, sin duda, los ya comentados neopositivistas lógicos que, al modo de R. Carnap, entienden la filosofía de la ciencia como análisis lógico de la ciencia en cuanto sistema formal. La tarea de aquélla sería, por tanto, el estudio de las relaciones lógicas existentes entre las diferentes partes del sistema (relaciones de derivación, reducción y explicación, etcétera). Sin embargo, representaría una grave distorsión histórica atribuir a este grupo la representación exclusiva de una actitud que, no sólo viene de antiguo, sino que todavía goza de un considerable predicamento. En cierto modo, podrían ser hallados los predecesores ilustres de dicha actitud en la antigua Grecia, en donde la noción de *episteme* estaba desconectada de toda connotación temporal. De cualquier forma, y aún salvando las diferencias (que pasarían por la cuestión del método experimental, inexistente para los griegos), parece claro que existe un parentesco, cuya proximidad no hace ahora del todo al caso, entre la moderna actitud terciomundana y la postura respecto al conocimiento tradicionalmente representada por Platón (del que, por lo demás, no tiene graves inconvenientes en reclamarse el último Popper). Del otro lado, tampoco costaría encontrar autores que en la actualidad siguen manteniendo, con los oportunos retoques, la mencionada actitud: son aquellos que defienden la idea de que existe una lógica absoluta insensible a los contextos culturales, los que creen que la racionalidad consiste en guiarse tanto en aspectos teóricos como prácticos de acuerdo con razones y deducciones válidas.

Ahora bien, devolver el protagonismo a los científicos equivale a destapar la caja de los truenos. Se empieza, como hacen los sociólogos de la ciencia adictos a lo que se ha dado en llamar el *programa débil* (grupo en el que estarían, además de Merton, gentes como M. Orstein, H. Brown o D. Stimson), reparando en las conductas científicas desviadas[4] y se termina a la manera de los del *programa fuerte* (B. Barnes, D. MacKenzie o D. Bloor), considerando que también las conductas rectas deben ser estudiadas desde esta misma perspectiva[5]. A partir de aquel reconocimiento ya no hay modo de esquivar un asunto que durante mucho tiempo los filósofos metacientíficos intentaron aplazar. Y es que gran parte de las dificultades y problemas que se plantea la filosofía de la ciencia no son, como decíamos antes, sino resonancias provenientes del ámbito de la ciencia misma. Eso

significa que no debieran ser cargados íntegramente en la cuenta de aquélla los problemas que plantea delimitar los contornos de lo científico, la necesidad de sucesivas aproximaciones, la pluralidad de perspectivas posibles, etcétera. Buena parte de las responsabilidades por todo ello corresponderían a la propia ciencia, que se muestra refractaria a dejarse agotar en una definición. Intervienen en ella diversos elementos, desde cada uno de los cuales sería posible intentar la caracterización —componentes humanos, actividades o procesos, materia de que se trata, productos[6]...—. Podríamos decir, parafraseando a Russell, que los filósofos de la ciencia no tienen la culpa de que la ciencia sea tan compleja, y que bastante hacen ocupándose de ella.

Probablemente sea desde esta dificultad para presentar una definición desde donde se expliquen tanto la irrupción de los historiadores de la ciencia en este debate como las concretas actitudes que han adoptado. Respecto a lo primero, tal vez baste con recordar la afirmación kuhniana: «La historia de la ciencia puede contribuir a salvar la brecha que hay entre los filósofos de la ciencia y la propia ciencia, y puede ser para ellos una fuente de problemas y datos»[7]. En cuanto a lo segundo, cabría empezar citando al historiador de la ciencia J. D. Bernal, quien, enfrentado al problema, optaba —coincidiendo en esto con un autor hoy medio olvidado, el «operacionalista» Bridgman— por el rápido expediente del «la ciencia es aquello que hacen los científicos»[8], apuntando un criterio sociológico que posteriormente ha hecho fortuna. El criterio de Kuhn a propósito de la demarcación entre ciencia y filosofía es en cierto modo semejante[9]. Una actividad es científica cuando resulta susceptible de desarrollos «normales» más o menos interrumpidos por reestructuraciones revolucionarias, lo que no impide que actividades no científicas posean desarrollos semejantes. De ahí que en periodos preparadigmáticos, en que la ausencia de criterios y procedimientos preestablecidos dificulta la demarcación, la investigación científica aparezca profundamente vinculada con la argumentación y los procedimientos filosóficos. Contemplada la cosa desde este ángulo se comprenden mejor las espléndidas relaciones mantenidas entre la física y la filosofía durante la denominada por Feyerabend «edad heroica» de la filosofía de la ciencia —siglos XVI y XVII—. Sin embargo, existe una diferencia —sin abandonar el criterio— entre la actividad científica y la no científica, incluso en un periodo paradigmático, y es que, aunque «la ciencia no es la única actividad a cuyos practicantes se les puede agrupar en comunidades, [...] es la única en que cada comunidad es su propio y exclusivo público y juez»[10].

Pero una vez hecha esta constatación, hemos de apresurarnos a añadir, a título de pequeña precisión histórica orientada a no extraer una

imagen precipitadamente distorsionada del proceso teórico que desembocó en semejantes conclusiones, que hubo también en los años treinta, además de la de Popper, otras voces críticas hacia la concepción entonces dominante en materia de conocimiento, que, aunque proponían una alternativa en la misma dirección, obtuvieron una menor fortuna. En el prefacio a *La estructura de las revoluciones científicas,* Kuhn se ha referido, por poner un ejemplo, a la monografía, en ese momento «casi desconocida», *La génesis y el desarrollo de un hecho científico,* de Ludwig Fleck[11] en los siguientes términos: «... un ensayo que anticipaba muchas de mis propias ideas. [...] la obra de Fleck me hizo comprender que esas ideas podían necesitar ser establecidas en la sociología de la comunidad científica». No ha sido Kuhn, obviamente, el único que se ha referido a este texto[12], pero su influencia en la reflexión metacientífica de los últimos años convierte el testimonio en especialmente relevante. En la obra de Fleck (cuyo significativo subtítulo es «Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento») se postulaba, ya en 1935, la necesidad de introducir factores subjetivos y sociológicos para la comprensión del desarrollo científico. La ciencia es más que una construcción formal: por eso un conocimiento verdadero puede surgir de presuposiciones falsas, pensaba Fleck apenas un año después de que Popper publicara su *Lógica de la investigación científica*[13].

Sin embargo, esta referencia, básicamente contextualizante, a Fleck en modo alguno pretende rebajar el alcance del planteamiento popperiano ni desdibujar su aportación. Es evidente que la propuesta de los tres mundos antes citada supone una conciencia no excluyente por parte de Popper de los elementos que deben ser tenidos en consideración en este debate. Hecho este reconocimiento, corresponde ahora intentar mostrar la forma en que una cierta crítica filosófica (la dirigida a la inducción) se articula en un momento dado con la constatación histórico-sociológica del protagonismo de la comunidad científica, y cómo de esa articulación surge una nueva imagen del proceso de desarrollo del conocimiento. En efecto, las aporías del inductivismo —como empezamos a dejar caer— obligan a replantear los términos de nuestra relación con el mundo en un doble sentido, que ahora nos limitaremos a enunciar. En primer lugar, ya no cabe seguir manteniendo la tajante distinción entre observación y teoría, distinción que servía al objetivo de que la primera proporcionara una base firme al conocimiento científico. Un examen atento del asunto nos informa de que la observación está siempre influida por la teoría (tanto por el hecho de que los enunciados observacionales presuponen la teoría como por el hecho de que ésta guía la observación y la experimentación). No hay, según esto, trato directo con el exterior.

Por si ello fuera poco, tampoco nos es dado esperar que, aunque sea por otro camino —«por arriba», vamos a decirlo así: como si hubiera manera de garantizar que el mapa global dibujado por la teoría sí se adecua a la totalidad del mundo, aunque pueda haber equivocaciones en los detalles—, haya de producirse un ajuste perfecto entre nuestro conocimiento y la realidad de la que éste habla. Ese viejo ideal de verdad debe ser abandonado y sustituido por una diferente disposición del espíritu. Quiere decirse que la cuestión desborda los límites de la metodología para adentrarse de lleno en los de una filosofía de la naturaleza humana. Hay que partir de la condición finita y falible del hombre, lo que, aplicado al conocimiento, se traduce en la idea de que aprendemos de nuestros errores. Importa, pues, detectar el error, probar la falsedad (que es lo único que se puede probar) y construir teorías susceptibles de ser refutadas de idéntica manera (no vale esconderlas de la falsación: pierden su condición de científicas).

LA OBJETIVIDAD COMO HORIZONTE (O ANDAR A TIENTAS)

Quedemos por el momento en esto: nuestro conocimiento de la naturaleza es siempre conjetural, aproximativo, torpe. En una palabra, *histórico*. Lo que ocurre es que, introduciendo esta determinación, si bien conseguimos dar salida a alguna de las dificultades heredadas (o, por lo menos en apariencia, ponerlas en el camino de la solución), como contrapartida nos estamos abriendo otras nuevas. Porque es un hecho que la invocación de lo histórico se ha convertido en este siglo en una fuente de conflictos teóricos, y no ya sólo entre los profesionales de la historiografía. También un filósofo de la ciencia —y de raigambre reconocidamente popperiana, por cierto— como Imre Lakatos se ha hecho eco del tópico: «Por desgracia, sólo hay una palabra en la mayoría de los idiomas para denotar la historia *1* (el conjunto de los hechos históricos) y la historia *2* (un conjunto de proposiciones históricas). Cualquier historia *2* es una reconstrucción, cargada de teoría y de valor, de la historia *1*»[14].

En realidad, tal vez lo más preciso fuera señalar que, a partir de un cierto momento, los debates ya no tendrán lugar entre partidarios y enemigos de introducir la dimensión histórica para mejor entender el desarrollo del conocimiento científico (estos últimos perdieron claramente la partida), sino que se producirán entre los diversos autores que comparten la necesidad de introducir dicha dimensión. La discusión se libra en distintos frentes —o acaso fuera mejor decir que se desarrolla en diferentes fases—. Pero si ha de señalarse un punto de partida por el que empezar a

reconstruir la discusión, probablemente el más operativo sería precisamente el indicado por la cita de Lakatos. En efecto, la recíproca vinculación entre historias convierte lo que pudiera parecer una mera confusión del lenguaje (una misma palabra, «historia», para dos usos bien diferentes) en un problema teórico de alcance.

Que no hay por un lado hechos mondos y, por otro, relato de los mismos, sino profunda interconexión entre ambos planos, interconexión cuya naturaleza está por determinar[15], significa, como mínimo, que la pretensión de construir una historia sin recurrir a algún criterio de relevancia con el que seleccionar el material está abocada al fracaso. Hace tiempo —para los historiadores profesionales, desde el fracaso de la propuesta de Ranke— que sabemos que ninguna historia es un mero levantar acta de lo sucedido, una escueta descripción notarial de los acontecimientos. El problema es el matiz, o, mejor aún, la justa dosis de teoría requerida por la descripción. Ahí, sin duda, habrá que admitir la existencia de algún género de gradación en lo que a introducción de carga teórica se refiere. El nivel más elemental de teorización vendría constituido por las pretendidas historias de datos que se limitan a la elaboración de crónicas de sucesiones de acontecimientos (nadie duda del alto interés que presenta para el estudioso de cualquier disciplina disponer de semejante tipo de obras).

La cuestión es si este nivel «meramente descriptivo» está exento de elementos teóricos (más allá del criterio de selección) o no, como ha señalado Kuhn a lo largo de su obra. En concreto, Ian Hacking[16] recuerda esta frase inicial de *La estructura...*: «Si se considera la historia como algo más que un depósito de anécdotas o cronología puede producir una transformación decisiva de la imagen que tenemos actualmente de la ciencia». Por su parte, las «reconstrucciones racionales» de la escuela popperiana representarían la actitud opuesta, que toma su punto de partida en una especificación metodológica de lo que la ciencia «debería ser» para a continuación confeccionar un modelo de los procedimientos a seguir si se desea que el aumento de los conocimientos vaya en la dirección de una máxima racionalización.

La distinción entre una historia descriptiva y una historia racionalmente reconstruida puede ser puesta en relación con la distinción —un tanto artificial también, pero igualmente cómoda— entre historia de las ciencias «interna» e historia de las ciencias «externa». Se acostumbra a entender la primera como la que estudia sobre todo la evolución de las ideas científicas, el desarrollo de los conceptos y de las teorías, en tanto que la segunda se ocupa primordialmente de la inserción social de la ciencia y en particular de la influencia ejercida por las necesidades sociales, por las

ideologías, etcétera. No costaría encontrar refuerzos para cada una: el historiador de la ciencia interna hallaría su aliado natural en el metodólogo, normativo por definición, mientras que el historiador de la ciencia externa se llevaría bien con el filósofo de la ciencia global. Habrá que volver sobre esto.

Porque no es el momento de llevar mucho más allá las diferencias: para lo que ahora interesa bastaba con ponerlas de manifiesto, y con señalar, de ser posible, la dirección de una tendencia. Lo nuevo que introdujo Popper con su planteamiento fue la posibilidad, el derecho —no siempre cumplido— a pensar la historia de la ciencia. Esto es lo que hasta aquí importaba dejar constatado, y lo que a partir de ahora nos toca pensar. Si los inductivistas tuvieran razón, la historia del conocimiento vendría a ser como un manto que se extiende sobre la superficie de la realidad, la cubre cada vez más y se ajusta cada vez mejor, hasta que termina por constituir una segunda piel: semilla de verdad que crece inexorable. Por su parte, la imagen del desarrollo científico que Popper propició —el efecto, indeseado en más de un aspecto, que su planteamiento produjo— se caracteriza por un doble rasgo: concepción discontinuista de la historia y apuesta por la proliferación de teorías (tarea en la que se trata de «inventar, y elaborar teorías que sean inconsistentes con el punto de vista aceptado, aunque se diese el caso de que este último estuviera altamente confirmado y generalmente aceptado»). Con matices —eso siempre— dicha imagen la han compartido autores tan influyentes en las últimas décadas como el ya citado Kuhn, Lakatos o Feyerabend (a quien pertenece la formulación entrecomillada del paréntesis), todos ellos postpopperianos en algún sentido, por lo menos en la medida en que tomaban los planteamientos de aquél como punto de referencia, en ocasiones crítico (caso de Kuhn, que entendía la discontinuidad de modo diferente: «a sacudidas» frente a la «revolución permanente» sustentada por Popper[17]).

La dirección del proceso (a propósito de Feyerabend)

Retuvimos las discrepancias con el propósito de plantear tendencias y sentidos. Pues bien, ¿cabe sostener algo al respecto? Como poco un lugar común: la sensibilidad más reciente respecto al problema («filosófico») del carácter del conocimiento humano[18] ha ido evolucionando en una determinada dirección. Hemos visto cómo al ingenuo optimismo positivista le siguió el escéptico pesimismo popperiano: lo mejor que puede ocurrirnos es que localicemos nuestro error, vendría a ser su convencimiento. Hasta que en 1962 Kuhn hace, con el ya mencionado *La estructura de las re-*

voluciones científicas, una aportación demoledora. Ni eso, vino a decir: toda teoría está afectada por anomalías que los científicos no consideran como prueba de falsedad. Esta situación, aceptada como un hecho por los especialistas, remueve viejas inquietudes. La denunciada connivencia con el error, ¿en qué lugar deja al conocimiento? ¿Qué queda de la esperanza de antaño en que nuestras teorías representaban el mundo? ¿Habremos de creer, más bien, que la realidad se nos escapa de entre los dedos, como el mercurio? En suma, ¿todavía *realismo o instrumentalismo?*

Resulta notorio, planteada así la cosa, que este cauce es lo bastante amplio como para admitir en su interior posiciones (subtendencias, también podrían denominarse) nítidamente contrastadas. No de otro tipo es la relación que se establece, por ejemplo, entre la posición de Feyerabend y las del resto del grupo de postpopperianos. A estas alturas se puede afirmar que las llamativas diferencias sólo parcialmente se pueden atribuir, como tan frecuentemente se tiende a hacer, a la personalidad de este autor o a una supuesta pretensión de notoriedad publicística. Ambas cosas, de existir, no serían relevantes a efectos de la presente reconstrucción. O, puestos a decirlo mejor, no serían el lugar por el que el análisis debiera comenzar, sino más bien, los adornos finales con los que tendría que completarse.

Más allá de los improperios (los científicos son «matones ignorantes» y sus argumentaciones, «despreciable analfabetismo»), Feyerabend se esfuerza por pensar la ciencia como algo indisolublemente ligado a la vida de la sociedad y de sus hombres, imposible de entender sin referencia a valores. Los que él defiende son la felicidad y el completo desarrollo del ser humano individual, y la idea de sociedad libre que mantiene es aquella en la que todas las tradiciones gozan de los mismos derechos sin importar lo que otras tradiciones piensen sobre ellas. Lo que declara querer es la restitución a la sociedad del conocimiento que los expertos le habían arrebatado. «Iniciativa de los ciudadanos en lugar de epistemología» es la consigna. Esto significa, en el orden de lo teórico, que la ciencia no tiene la prerrogativa del conocimiento. Por si hace falta remachar este clavo: ni siquiera la ciencia tal como es practicada por los grandes científicos es ella misma científica. Es, en realidad, una habilidad, un arte. La situación inicial ha ido derivando hasta llegar a una conclusión que a más de uno le habrá de resultar sorprendente: «No existen *ciencias* en el sentido de nuestros racionalistas; sólo hay humanidades»[19].

La sorpresa se rebaja si se interpretan las propuestas de Feyerabend en clave de indicio, de genuino indicador de la valoración que de la actividad científica tiende a hacerse hoy en amplios sectores de las sociedades occidentales desarrolladas. Así, por poner un ejemplo bien próximo, es

un hecho que nuestros actuales estudiantes de filosofía tienden a simpatizar mucho más con el *todo vale* de Feyerabend[20] (o sus equivalentes) que con el almidón carnapiano. Nunca hay que descartar, por supuesto, un *revival* cuanto menos del espíritu neopositivista, propiciado fundamentalmente por quienes consideran que la *broma Feyerabend* ha llegado demasiado lejos, y prefieren una vuelta —más o menos maquillada— a las viejas y confortables certezas antes que transigir ante los *anarquistas del conocimiento* y demás compañeros de viaje[21] (parece lógico: a quienes les puso nerviosos la aparición de *Contra el método* les habrá de generar parecida inquietud cualquier propuesta que transite en la dirección de debilitar el estatuto del conocimiento científico). Pero, a qué engañarse, la sensibilidad que parece estar empapando el imaginario colectivo de nuestras sociedades no es precisamente entusiasta ante el desarrollo del conocimiento. Sólo así se entiende el auge (cuando no el resurgimiento) de presuntos saberes alternativos al de la ciencia —de parapsicologías a astrologías, pasando por algunas variedades de creencias religiosas, que, vistas con un poco de perspectiva, no son sino modalidades de un viejo conocido de la antropología, el pensamiento mágico.

Pero Feyerabend fue invitado aquí, no se olvide, a modo de ejemplo-test, de autor que, ahora podríamos añadir, además de mostrar la amplitud de horizontes abierta por los planteamientos popperianos, tiene la virtud de expresar con notable claridad —por no decir desparpajo— los supuestos de todo tipo con los que opera. La lectura mínimamente atenta de los textos de Feyerabend induce a pensar que probablemente su especificidad pase más por esta actitud que por las tesis en sí mismas, que en gran parte son comunes con el resto del grupo. Recordemos, si no, el caso de Kuhn, introduciendo categorías como «crisis» o «revoluciones científicas», o el de Lakatos, con su propuesta de entender el movimiento de la ciencia en términos de «programas de investigación», o, más allá, el de Popper, inspirador, según muchos, de este inacabable ajuste de cuentas con el neopositivismo.

Es verdad que Feyerabend se esfuerza en marcar distancias[22] de todos ellos. Siempre a su manera, claro está, es decir, a base de dejar caer rotundas y sonoras caracterizaciones (ya vimos su estilo antes, al hacer alusión a alguno de sus improperios). Sólo es respetuosa la dedicada a Lakatos, de quien se afirma que «fue el único filósofo de la ciencia que se enfrentó seriamente con el desafío de Kuhn»; Popper queda descalificado en los más variados, pero siempre contundentes, términos, en tanto que la referencia a Kuhn, aunque igualmente crítica, es más matizada. Pero los árboles no debieran impedirnos una correcta percepción de conjunto de la totalidad del bosque, o, lo que viene a ser lo mismo, valdría la pena no cruzar debates de diferente naturaleza.

Algunas de las posiciones más características de aquellos *nuevos* filósofos de la ciencia son sin duda merecedoras de crítica —y, por tanto, no cabe descartar que en algún momento los dardos de Feyerabend puedan dar en el blanco—. Ciertamente, hay algo de sospechoso en la buena acogida que, desde perspectivas encontradas, han ido recibiendo los planteamientos de Kuhn. Quienes están al acecho de las renuncias y desfallecimientos de la ciencia han entendido aquéllos como un argumento que refuerza el elemento convencional, instrumental —exagerando: arbitrario y gratuito— de la ciencia. Se comprende su euforia, que, al mismo tiempo, permite valorar con efectos retroactivos el éxito y la importancia de la filosofía de Popper. Hasta tal punto llegó a ser la idea de racionalidad defendida por éste el canon para gran parte de los teóricos de la ciencia, que su crisis ha sido interpretada por los mencionados cazadores de renuncias como la crisis de la ciencia en cuanto tal. Como si hubiera un continuo entre el abandono del modelo popperiano de ciencia y el abandono de la racionalidad misma.

Para los cientificistas ha venido a representar una prórroga que les pone a salvo de fracasos puntuales. No hay verificación ni falsación concluyentes, se dice, sino que es el paradigma todo, o el programa de investigación en su globalidad, lo que se pone a prueba. Pero de aquí a que eso ocurra, parecen pensar, hay tiempo sobrado para seguir haciendo lo que hasta ahora: esta ciencia normal tal vez no sea eterna, pero tiene para rato. Más aún, el modo en que quedan descritas las revoluciones científicas del pasado parece sugerir la idea de que, en realidad, sólo se tornan visibles para la mirada del historiador, esto es, una vez que ya han alcanzado el estatuto de nueva ciencia normal. Con otras palabras, que el utillaje conceptual propuesto en *La estructura de las revoluciones científicas* sirve para la reconstrucción (del historiador) pero es de escasa utilidad para la toma de decisiones (del científico).

No resulta, desde luego, demasiado aventurado afirmar que Kuhn es parcialmente responsable de esta situación. Al atribuir a la comunidad científica el ejercicio de la ciencia normal y las decisiones últimas en los momentos de ciencia extraordinaria posibilita en parte el equívoco, por más que matice en otros momentos que hay que estudiar lo que hacen los científicos y tratar de entenderlo —esto es, no aceptarlo sin más como la última palabra inobjetable—. Tampoco, a la vista del éxito alcanzado por el tópico, parece haber surtido efecto la queja kuhniana ante la interpretación que de sus tesis hizo Feyerabend: entenderlas, ha escrito el autor de *La estructura...*, «como una defensa de la irracionalidad en la ciencia me parece no sólo absurdo sino vagamente obsceno»[23]. Quizá la resistencia del lugar común sea una señal de que hay por aquí debajo una dificultad

sin resolver. A la que se puede intentar dar salida de diversas formas. Radnitzky, por ejemplo, sostiene que teorías como las kuhnianas tienden a socavar uno de los pilares de la sociedad abierta («los totalitarios afirman ser competentes incluso para decidir qué debe considerarse verdadero»), mientras que en el otro extremo Feyerabend declara como urgente la necesidad de defenderse ante el peligro de elitismo tecnocrático (la crítica a esa comunidad, relativamente tardía en su trayectoria, ha terminado por constituir el eje de sus intervenciones teóricas recientes[24]).

Sin embargo, aun pudiendo ser ciertos los reproches señalados, resultaría erróneo inferir sin más de esta discusión que el problema teórico heredado de Popper —en definitiva, el del desarrollo del conocimiento científico— ha terminado desplazándose hacia el ámbito de la sociología —aunque la sociología de la ciencia, gracias en gran parte a aquél, haya cobrado una considerable importancia teórica—, de tal manera que lo que enfrentaría a Radnitzky o a tantos popperianos con los demás sería su actitud teoricista frente al sociologismo más o menos maquillado de los otros. No es ése el motivo por el que Feyerabend siempre anda a la greña con los primeros, o por el que se producen otras confrontaciones bilaterales. El motivo —quedó anunciado desde el principio, y ahora estamos en condiciones de mejor recuperarlo— son más bien las variadas formas de entender la presencia de esa instancia que todos aceptan, la historia.

La centralidad de la historia
(a propósito de Kuhn, Lakatos y otra vez Popper para terminar)

Pero a la referida presencia hay que dotarla de contenido, y es a esta tarea a la que se van a aplicar con singular ahínco los dos primeros autores mencionados en el paréntesis. Así, Kuhn, comentando a Lakatos, propone replantear las competencias de lo normativo y lo descriptivo, situando las dos historias ya señaladas en este último nivel: «La historia interna es aquella que se concentra primordial o exclusivamente en las actividades profesionales de los miembros de una comunidad científica determinada [...]. La historia externa, por su parte, considera las relaciones entre las mencionadas comunidades científicas y la cultura más ampliamente considerada». El replanteamiento ha generado un buen número de críticas, lo que no deja de ser indicio de su potencia. R. J. Hall[25], por citar sólo un caso, se ha preguntado por si es pertinente utilizar la historia de la ciencia para decidir entre metodologías rivales, y se ha respondido con una acusación, por lo demás bastante esperable: Lakatos es impreciso en la elabo-

ración de las metodologías que examina, lo que impide trazar con exactitud la línea divisoria entre historias.

La referencia a Lakatos obliga a una nueva alusión retrospectiva a Popper, con cuyo pensamiento aquél mantuvo una relación realmente particular. Se ha hablado de *puente* entre la tradición popperiana y la nueva filosofía de la ciencia para caracterizar su obra. Algo hay de eso. Junto con más elementos, obviamente, Hacking ha sugerido que bajo el barniz popperiano se ocultaba en Lakatos un tímido hegeliano para el que el «sustituto objetivo de la verdad debe hallarse en la metodología» entendida como algo evolutivo a través del tiempo. Esto le habría permitido creer en el progreso y rechazar cualquier género de realismo, sin incurrir en contradicciones. El asunto es importante para lo que sigue.

Contra la opinión de algunos intérpretes, para los cuales dicha particular relación de Lakatos con el pensamiento de Popper constituye un serio reproche a la especificidad de su planteamiento, está la de aquellos otros que entienden que precisamente ese vínculo permite reconstruir con pulcritud teórica —casi en las antípodas del trazo grueso, por ejemplo, de un Feyerabend— el alcance de la propuesta del autor de *Conjeturas y refutaciones*. Así, Newton-Smith ha analizado con especial agudeza[26] los aspectos del programa popperiano recogidos polémicamente por la filosofía de la ciencia posterior como, por ejemplo, la tesis de la verosimilitud, o incluso aspectos más generales, como la naturaleza de su racionalismo («el racionalista irracional» le denomina Newton-Smith). Popper cree que las investigaciones sobre problemas de validez y aproximación a la verdad son lógicamente anteriores a las investigaciones genéticas, históricas e incluso psicológicas, aunque no desdeña, desde luego, que estas últimas puedan plantear importantes inconvenientes al lógico de la investigación científica. Queda clara la jerarquía, pero no la conexión, a no ser que se acepte el más que problemático —él mismo lo califica de «conjetura un tanto arriesgada»— principio de transferencia, según el cual «todo lo que es verdad en el dominio de la lógica, lo es también en el método científico y en la historia de la ciencia»[27] (dicho de otro modo, que lo que sea verdad en la historia de la ciencia internamente reconstruida, habrá de serlo igualmente en la historia externa).

Lakatos, en efecto, plantea las cosas de una manera más racional, sin por ello romper del todo amarras con Popper. Si dijimos que lo que definía a todo este grupo de postpopperianos era la defensa de la necesidad del estudio de la historia de la ciencia —en el caso de alguno de ellos, en sentido amplio— para la elaboración de la filosofía de la ciencia, Lakatos, aun manteniendo con su maestro el carácter fundamental de la historia interna frente al secundario de la externa (puesto que aquélla es autóno-

ma en tanto que ésta resulta en su opinión irrelevante para el entendimiento de la ciencia), introduce la posibilidad de corrección de las reconstrucciones racionales por medio de elementos históricos independientes. Lo deseable es intentar criticar tanto la propia reconstrucción racional por carecer de historicidad como la historia real por carecer de racionalidad. Todo estudio histórico debería ir precedido por un estudio heurístico. Tras lo cual su famosa paráfrasis del no menos famoso *dictum* de Kant alcanza pleno sentido: «La filosofía de la ciencia sin historia de la ciencia es vacía; la historia de la ciencia sin filosofía de la ciencia es ciega».

Por su parte, la perspectiva de Kuhn resulta, comparativamente hablando, menos conciliadora. Se diría que el autor de *La estructura de las revoluciones científicas* no se encuentra exageradamente preocupado por alcanzar alguna modalidad de acuerdo con Popper. Más bien parece que se ubica en el espacio teórico que éste no alcanza —o se resiste— a pensar. Es cierto que Popper —quien coincide con los neopositivistas en más de un aspecto: en su consideración de la ciencia como un conjunto de enunciados, en la separación entre base empírica (epistemológicamente improblemática) y enunciados teóricos, y, por último, en la firme creencia en unas reglas lógicas de racionalidad universales, comunes a todas las teorías científicas— se ha podido llegar a mostrar algo más permeable a la incorporación del elemento histórico, debido fundamentalmente a su preocupación por el progreso del conocimiento. Pero esto no le ha impedido en absoluto ser estricto a la hora de las prioridades. Se desprende de la señalada división en tres mundos que la justificación de la preferencia de una teoría a otra («el único tipo de "justificación" que creo posible», según sus propias palabras) ha de distinguirse tajantemente de todo problema genérico histórico y psicológico.

El rasgo más característico de Popper es que no hace equivaler distinción y exclusión[28]. Él asigna a la historia de la ciencia la tarea de tratar de reconstruir la *situación problemática* de que parte una teoría para ver la forma en que consigue resolverla. De este modo se alcanza el doble objetivo de evitar las posibles deformaciones que surgirían con la proyección sobre el pasado de nuestras categorías (y soluciones) científicas actuales, por un lado, y, por otro, acceder a una comprensión adecuada del alcance y originalidad de los logros pasados. El método, ciertamente, posee sus ventajas. Una reconstrucción racional de la historia de la ciencia permite detectar —sin renunciar por ello al privilegio de la visión retrospectiva— el margen de maniobra, es decir, permite descubrir los desarrollos de la investigación —los *conocimientos-problemas-instrumentos*, como diría Radnitzky— que habrían resultado posibles en el marco del paradigma dominante, dados los factores conductores internos.

Pero esta imagen de la historia difícilmente puede satisfacer, según han señalado con acierto sus críticos, puesto que la reconstrucción propuesta por Popper se desarrolla por entero en el tercer mundo, sin que exista en su opinión más método alternativo que el «consistente en revivir intuitivamente una experiencia personal (método cuyo valor limitado y subjetivo no pretendo rechazar totalmente, ya que al mismo tiempo resulta inevitablemente sugestivo)»[29]. Como bien ha visto la crítica postpositivista, difícilmente cabe legislar acerca del proceso del aumento de los conocimientos desde una perspectiva exclusivamente proposicional de la ciencia. Cuando se atiende al complejo proceso de la práctica científica se comprueba en qué medida los científicos violan constantemente los criterios de racionalidad presentados por los metodólogos. (El metodólogo, dicho sea de paso, acostumbra a ser ese personaje empeñado en explicar a los científicos lo que deberían hacer, en tanto que al historiador de la ciencia le correspondería la tarea de dar cuenta del sin duda impuro proceso que ha conducido hasta el producto estudiado por el filósofo de la ciencia-metodólogo.)

Ésta es, en efecto, una de las observaciones más inquietantes realizadas por algunos historiadores y sociólogos de la ciencia actuales, y que más parece afectar al nervio del proyecto popperiano: a menudo los científicos ponen a salvo de la refutación una idea teórica mediante diversos procedimientos, como el de atacar la teoría que dirige la contrastación, criticar la versión concreta de la teoría sometida a contrastación, criticar las teorías auxiliares empleadas en la derivación del efecto que luego no se observa o criticar los propios informes de observación, entre otros[30]. Estamos ante los efectos finales de aquella concesión inicial. Reconocer el protagonismo de los científicos en su propia tarea, subrayar su peculiar condición de juez y parte, deja al popperiano de estricta observancia inerme frente a la constatación, histórica o sociológica, de que la ciencia *no hace lo que (él cree que) debe*. Pero, sobre todo, frente a la conclusión que de ahí se desprende según la cual no le va nada mal obrando así. Si la prueba fehaciente de la racionalidad de la ciencia la constituyera su progreso, su capacidad de dar cuenta de parcelas cada vez mayores de la realidad, habría que empezar a pensar si no será precisamente Popper, encaramado en lo más alto de su tercer mundo, el irracionalista. Sería éste un final ciertamente paradójico para quien irrumpió en la escena del pensamiento contemporáneo como el adalid de una forma debidamente actualizada de racionalismo.

Con todo, lo importante no es tanto esta constatación como la consideración de hasta qué punto tenía Popper manera de escapar a la paradoja. Los críticos de los planteamientos iniciados en *La lógica de la investigación*

científica[31] han insistido en que ésta era una conclusión tan anunciada como inesquivable. No hace ahora al caso reconstruir esta, por lo demás compleja y antigua, discusión. Importa tan sólo señalar que según aquéllos, el deductivismo conduce sin remedio al irracionalismo. Situar la verdad en un horizonte por definición inalcanzable equivale a deslizar en el interior de la idea de ciencia una sutil y apenas soterrada concepción escéptica e irracionalista. En el mismo sentido que el rechazo de la tesis de que exista un progreso acumulativo en el conocimiento científico equivale, creen, a precipitarse en el abismo intelectual de la indistinción entre la verdad y la falsedad. La posición de estos críticos es, sin duda, exagerada. Pero en su catastrofismo sirve para llamar la atención sobre un nexo relevante.

De alguna forma hemos regresado al origen, sólo que con una conclusión en cierto modo ya prefigurada. La reflexión filosófica transcurrirá por unos u otros derroteros según que se enfatice lo que la ciencia tiene de producto o de proceso (habiéndose abierto esta segunda posibilidad como resultado de la comprobación de las insuficiencias que presenta la exclusiva atención a la primera). La opción por lo procesual, además, deberá incorporar como elemento inexcusable la alusión a la historia de la ciencia. No sólo porque, como ya vio Cournot, el elemento filosófico y el científico han aparecido a lo largo de la historia combinados y asociados en el desarrollo de la actividad intelectual, o porque las crisis renovadoras de las ciencias han provocado crisis útilmente renovadoras de la filosofía, sino también porque conviene no perder de vista el hecho de que la ciencia tal como la conocemos hoy no es ineludible. Afirmación ésta que pretende ser algo más (aunque sólo sea un poco más) que una mera obviedad: se pretende un recordatorio de la condición contingente del producto científico a través del cual se puede abrir la vía para establecer los vínculos con la realidad en que dicho producto aparece.

Entre todos (Kuhn, Feyerabend, Lakatos, Radnitzky...) han ido dibujando un apunte de alternativa: hay que avanzar por la senda abierta por P. Duhem, asumida por Popper y desarrollada por Quine. Pero hay que llegar más allá de donde ellos fueron capaces de hacerlo. Sólo se pueden refutar sistemas teóricos completos: de acuerdo. Pero este tipo de holismo epistemológico —que sostiene que una hipótesis nunca se enfrenta aisladamente al tribunal de la naturaleza o de los hechos, sino que lo hace siempre en el contexto del conjunto de los conocimientos y creencias a que pertenece y de los que depende tanto para la obtención de predicciones como para la recogida e interpretación de los presuntos hechos— debe evitar el peligro de matar moscas a cañonazos. Porque si una predicción incumplida compromete a la totalidad del saber implicado y no sólo a una hipótesis aislada, sin que haya forma de precisar con exactitud el

lugar de la avería, entonces la entera vida de la ciencia está en peligro en todo momento y en todo lugar.

Ciertamente, hay que cambiar de escala, aumentar el tamaño de la unidad de evaluación (paradigma, sentido común, programa de investigación, tradición...), pero eso ha de hacerse de una determinada manera (o en una determinada dirección, por decirlo de una forma, si cabe, menos precisa). El cambio de escala no puede ser meramente formal. Tiene que dar cabida, atender y profundizar en lo que en la terminología de estos discursos se designa por *contexto de descubrimiento* (el exterior del conocimiento, si se nos permite la simplificación). Sólo una perspectiva totalizadora así entendida, que articule el *dentro* y el *fuera* de la ciencia y la piense en términos máximamente globales, habrá de permitir la superación de la disyuntiva realismo/instrumentalismo. Tal vez lo pensado hasta ahora no permita todavía prescindir de la distinción entre contextos, pero, por lo menos, sí proporciona buenas razones para dudar de la preeminencia que durante tanto tiempo se atribuyó el de justificación sobre el de descubrimiento.

Los términos del diálogo entre Kuhn y los nuevos formalistas[32] (Sneed, Stegmüller, Moulines) parecen avalar esta percepción. La valoración que éstos han hecho del trabajo de aquél habrá de resultar, sin duda, en exceso condescendiente para el paladar de los más intransigentes, pero desde una actitud algo menos rígida puede considerarse un claro indicador del giro tomado por el viejo debate en los últimos tiempos. Se trata, según los Stegmüller y compañía, de elaborar un nuevo concepto de teoría que supere las limitaciones del concepto popperiano, y así evitar que el rechazo de su lógica de la investigación científica arrastre en su caída la lógica de la ciencia por entero. Para que haya efectiva superación esta renovada teoría habrá de ser capaz de encontrar un modo de convivencia teórica con el ámbito de los fenómenos históricos descrito por Kuhn, cuyo trabajo, por lo demás, todos ellos elogian.

Pero este reconocimiento en ningún caso debiera interpretarse como una autoinmolación de los antiguos partidarios del contexto de justificación en la pira del contexto de descubrimiento. Una lectura atenta de los textos de aquellos revela la subsistencia de fuertes reservas ante el tipo de propuestas ejemplificadas por Kuhn. No deja de ser comprensible esta actitud, por lo menos en lo que tiene de defensa de un espacio de autonomía para el discurso científico. Realmente, sólo unos pocos historiadores y sociólogos de la ciencia se atreverían a sostener que, en último término, todos los desarrollos antaño cobijados bajo el paraguas de la filosofía de la ciencia se resuelven o disuelven planteándolos en clave histórico-sociológica. Y, desde luego, en ese pequeño grupo no se encontraría el propio Kuhn, quien

en más de una ocasión ha reconocido que el mencionado formalismo hace accesibles a la filosofía de la ciencia[33] importantes y novedosos territorios.

Habrá, pues, que seguir hablando, por más que uno de los interlocutores, T. S. Kuhn, ya no esté entre nosotros. Y habrá que hacerlo con la perspectiva de encontrar un espacio teórico de coincidencia, más allá de la mera (aunque sea recíproca) valoración positiva del trabajo del otro. Se necesita profundizar en un aparato conceptual común que no libre el acierto de un análisis histórico a la genialidad intuitiva del analista (elogio envenenado que Stegmüller dedica a Kuhn), pero que, de otra parte, permita pensar lo que, con demasiada frecuencia, algunos lógicos de la ciencia dan por descontado, a saber, que el contexto de justificación no necesita justificación alguna. No son éstas aspiraciones que estemos atribuyendo desde fuera a unos y a otros. Stegmüller, en representación de los nuevos formalistas, ha explicitado su preocupación por alcanzar una respuesta a la pregunta de si las revoluciones científicas llevan consigo un progreso científico, del mismo modo que Kuhn declaraba, ya en 1965, que compartía con sus críticos el objetivo de entender la ciencia, la razones de su especial eficacia, el *status* cognoscitivo de sus teorías. Sólo queda por decidir, por tanto, si hay esperanza para este diálogo o si, por el contrario, como creen otros, seguimos estando ante dos enfoques irreconciliables.

La opción asumida en la presente reconstrucción se pretende tan clara como obvia (para terminar optando por el cuerno derrotista del dilema no hubiese hecho falta demorarse tanto en los argumentos intermedios). Es una opción que incorpora determinadas convicciones acerca de la naturaleza de esta particular forma de aprehensión espiritual del mundo que es la ciencia. No otra cosa, en definitiva, fue lo que se pretendió esclarecer desde el primer momento. Ni las construcciones científicas son descripciones de *cómo es el mundo en realidad*, ni se reducen a ficciones útiles que facilitan nuestros cálculos. La ciencia debe concebirse como una actividad interrelacionada con otras de una manera característica, según la sociedad de la que se trate. Dando un paso más: es una actividad social compleja cuyo sentido último no puede reducirse a las creencias individuales (Popper) o colectivas (Kuhn). El problema general de la relación entre las teorías científicas y el mundo real ha de plantearse bajo una nueva luz. El mundo exterior y el mundo de las teorías son reales (contra el instrumentalismo) pero distintos (contra el realismo): vienen unidos por otro mundo, igualmente real, que es la actividad científica desarrollada en un concreto contexto histórico-social por unos determinados agentes. Por eso ningún colectivo profesional tiene el monopolio de su comprensión. Tal vez a esta perspectiva se le pudiera denominar, parafraseando abiertamente la idea de otros, un *holismo fuerte*.

NOTAS

[1] Aunque éste es un asunto sobre el que no hay unanimidad. Si por Popper fuera, el mérito no lo repartiría con nadie, pero hay intérpretes que han entendido que la definitiva puntilla al positivismo lógico fue la que le dio Kuhn (como los hay, por cierto, que rizan el rizo y mantienen que este último no está tan lejos de Carnap como se suele pensar).

[2] K. R. Popper, *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974, p. 106.

[3] Esta reconversión, hay que reconocerlo, fuerza un tanto los términos popperianos al entender dichos «procesos de producción» en un sentido máximamente amplio, que con toda probabilidad a Popper se le antojaría exageradamente amplio.

[4] Teorizado por L. Laudan *(El progreso y sus problemas)* a través de lo que ha propuesto denominar el *principio de arracionalidad:* «La sociología del conocimiento puede hacer su entrada para explicar las creencias sólo si dichas creencias no se pueden explicar en términos de sus méritos racionales».

[5] Para una útil visión de conjunto de la genealogía y los más recientes desarrollos sobre este tema *cfr.* Carlos Solís, *Razones e intereses*, Barcelona, Paidós, 1994, especialmente el capítulo 3, titulado «El giro sociologista».

[6] *Cfr.* G. Radnitzky, «Hacia una teoría de la investigación que no es ni reconstrucción lógica ni psicología o sociología de la ciencia», *Teorema*, vol. III/2-3, 1973, pp. 197-264.

[7] T. S. Kuhn, *La tensión esencial*, México, FCE, 1982, p. 37.

[8] J. D. Bernal, *Historia social de la ciencia*, Barcelona, Península, 4ª ed.: 1976. Véase especialmente el apartado «Necesidad y carácter de la ciencia», pp. 21-57. Véase también P. W. Bridgman, *Reflections of a Physicist*, Nueva York, Philosophical Library, 1955, p. 83.

[9] «... "ciencia normal" significa investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica

porterior» (T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971, p. 33).

[10] T. S. Kuhn, «Reflexiones sobre mis críticos», en I. Lakatos & A. Musgrave (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 240.

[11] Ludwig Fleck, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, Madrid, Alianza, 1986.

[12] También podríamos citar, por ejemplo, a Ian Hacking (ed.), en *Revoluciones científicas*, México, FCE, 1985.

[13] Mismo año, por cierto, éste de 1935 en que Hélène Metzger mostraba su inquietud ante un a priori que los positivistas lógicos mantenían en la base de su trabajo: «... la ignorancia sistemática, espontánea primero, querida después, de los trabajos originales de los filósofos, de la historia de la filosofía y de la historia de la ciencia» *(La méthode philosophique en histoire des sciences. Textes 1914-1939*, citado por Antonio Beltrán en su Introducción a T. S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1989, p. 13).

[14] En la última nota de su trabajo «La historia de las ciencias y sus reconstrucciones racionales», recogido por Hacking en *Revoluciones científicas, op. cit.*, p. 242.

[15] Así, es bien fácil hacer una lectura de la tesis de la dependencia teórica de las observaciones en clave psicológica. Está más que probada nuestra tendencia a percibir lo que esperamos o, a la inversa, nuestra absoluta ceguera ante lo que no entra en nuestras expectativas ver (confróntese, a este respecto, la Introducción de Antonio Beltrán al ya citado texto *¿Qué son las revoluciones científicas?*, especialmente pp. 23-25, donde se plantean interesantes observaciones críticas acerca de las consecuencias que para Kuhn tiene entender la carga teórica de los hechos bajo la analogía del modelo psicológico de la *Gestalt)*. Pero, sin duda, a los efectos de la presente reconstrucción, interesa más tomar como referencia la versión lingüística de aquella tesis, que viene a afirmar, en sustancia, que los enunciados descriptivos del nivel básico observacional se formulan con conceptos teóricos o con términos reinterpretados en función de una teoría. Para este tópico, véase, además del artículo de Javier Muguerza citado *supra*, nota 17, el propio texto de Hanson que allí se menciona: *Patrones de descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1977, especialmente el epígrafe «Observación», pp. 11-16, donde se presenta la famosa definición de *los hechos* no como aquello que hace verdadero un enunciado, sino a la inversa: *«los hechos son aquello que afirman los enunciados verdaderos»*.

[16] *Op. cit.*, p. 7.

[17] Tan grande es el convencimiento popperiano de que el científico se encuentra, sin desfallecimiento alguno, en estado de alerta crítica, que llega a afirmar que «el "científico normal", tal como Kuhn lo describe, es una persona a la que habría que compadecer» (K. R. Popper, «La ciencia normal y sus peligros» en I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento, op. cit.*, p. 151).

[18] Para una visión de conjunto de lo que alguna vez se ha denominado «la concepción de la LSE» (London School of Economics) resulta útil el volumen *Progreso y racionalidad en la ciencia,* editado por Gerard Radnitzky y Gunnar Anderson, Madrid, Alianza, 1982.

[19] Acaso lo que merezca ser destacado de la estridente formulación de Feyerabend sea —mucho más que el aparente elogio a las humanidades— lo que tiene de afirmación de un relativismo radical allegable al defendido por autores como el ya mencionado D. Bloor, quien ha sostenido que el conocimiento no es un producto de la experiencia, de «los hechos y las matemáticas», sino un conjunto colectivo de representaciones culturales, de modo que «el conocimiento se identifica mejor con la cultura que con la experiencia» *(Knowledge and Social Imagery,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1976, 2ª ed.: Chicago, Chicago University Press, 1991, pp. 15-16).

[20] Aunque tal vez la simpatía se les rebajara un poco si supieran que el lema figura en el texto de una canción de Cole Porter, como ha señalado, con una ironía fronteriza con el sarcasmo, D. C. Stove en su trabajo «Cole Porter y Karl Popper: la era del jazz en la filosofía de la ciencia», incluido en su libro *El culto a Platón,* Madrid, Cátedra, 1993.

[21] En cierto sentido ésta es la actitud del recién mencionado filósofo australiano D. C. Stove en su libro, por lo demás no exento de brillantes y agudos análisis, *Popper y después,* Madrid, Tecnos, 1995.

[22] Por ejemplo, en su *Adiós a la razón,* Madrid, Tecnos, 1984.

[23] T. S. Kuhn, «Consideración en torno a mis críticos», en I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento, op. cit.,* p. 432.

[24] Véase por ejemplo, su autobiografía *Matando el tiempo,* Madrid, Debate, 1995, o su *Ambigüedad y armonía. Lecciones sobre ciencia y sobre vida,* Barcelona, Paidós, 1999. Aunque no tan reciente, otra buena muestra de este interés se encuentra en su ya citado «Diálogo sobre el método».

[25] R. J. Hall, «¿Se puede utilizar la historia de la ciencia para decidir entre metodologías rivales?», en Lakatos y otros, *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales,* Madrid, Tecnos, 1974, p. 115. Esta obra es parte de la que fue publicada originariamente bajo el título *PSA 1970-In Memory of Rudolf Carnap,* en 1971 por D. Reidel Publishing Company, Dordrecht (Holanda).

[26] W. H. Newton-Smith, *La racionalidad de la ciencia,* Barcelona, Paidós, 1987.

[27] K. R. Popper, *Conocimiento objetivo, op. cit.,* p. 19.

[28] «Las investigaciones lógicas sobre problemas de validez y aproximación a la verdad pueden ser de la mayor importancia para las investigaciones genéticas, históricas e incluso psicológicas. En cualquier caso, son lógicamente anteriores a este último tipo de problemas, aunque las investigaciones sobre historia del conocimiento pueden plantear importantes problemas al lógico de la investigación científica» *(ibídem,* p. 71).

[29] *Ibídem*, p. 162, nota 18.

[30] Carlos Solís ha propuesto como ejemplo histórico de resistencia a la refutación la reacción de sus contemporáneos al experimento realizado por I. Newton para refutar las teorías que concebían la luz como una alteración local en un medio continuo. Véase *Razones e intereses, op. cit.*, especialmente pp. 25 y ss.

[31] Cuyos argumentos recoge cumplidamente D. C. Stove en su ya citado *Popper y después*.

[32] Véase los artículos de *Erkenntnis* 10 (1976) 2. Una muy correcta reconstrucción de este diálogo se encuentra en la ya citada «Introducción» de A. Beltrán a *¿Qué son las revoluciones científicas?*, de Kuhn, pp. 33-44.

[33] Lo ha hecho, por ejemplo, como ha recordado A. Beltrán, tanto en *¿Qué son las revoluciones científicas?, op. cit.*, p. 58 (donde por lo demás apunta la posibilidad de establecer paralelismos —«intrigantes», dice él— entre su enfoque y los de la foucaultiana *arqueología del saber)* como en *La tensión esencial, op. cit.*, p. 22.

Capítulo XVI
Estructuralismo y postestructuralismo

Con el estructuralismo ha sucedido una cosa curiosa. Mientras que lo que designa el rótulo en general, esto es, la corriente, escuela o tendencia como tal parece haber caído prácticamente en desuso, llegando a convertirse casi en sinónimo de moda superada, los autores que presuntamente formaban parte de él han alcanzado por su cuenta una considerable notoriedad, hasta el extremo de que una parte de ellos todavía concita la atención de los especialistas —bien es cierto que con una clara tendencia declinante—, atención que, sin embargo, ya no viene asociada con el espacio teórico en el que se originaron.

La primera reacción ante este curioso fenómeno es pensar que en realidad aquella unificación inicial bajo un solo nombre era del todo artificiosa, una mera operación publicitaria o uno de los últimos episodios de modas filosóficas importadas del país vecino. Esta reacción, de puro rotunda como es, resulta sospechosa. Eliminar —o desdeñar— con efectos retroactivos todo lo que hoy no parece encajar en nuestra interpretación del pasado implica recaer por enésima vez en uno de los errores más frecuentes en una cierta historiografía filosófica vergonzante —en el sentido de que no quiere reconocerse como tal—, a saber, lo que pudiéramos llamar el historicismo presentista, la acrítica y complaciente reconstrucción del pasado a la luz de cada nuevo presente.

No fue por casualidad ni por bobaliconería generalizada por lo que en su momento —hacia finales de los años sesenta y principios de los setenta— la propuesta asociada al estructuralismo obtuvo una notable repercusión. La obtuvo porque aparecía en primer lugar como una propuesta unitaria (todo lo coherente que puede ser lo compartido por diversos filósofos) y sobre todo porque era una propuesta que parecía cuestionar de lleno dimensiones centrales de la filosofía dominante hasta ese momento. En concreto, aparecía como una rebelión generalizada contra los dis-

cursos humanistas de diverso tipo, que mantenían todos ellos la centralidad de la noción de sujeto.

Pues bien, frente a esta herencia, lo más característico del discurso estructuralista es su reivindicación de la noción de estructura[1]. Su idea, si se quiere decir de otra manera, de que existen sistemas o dispositivos anónimos, supraindividuales, de diferente tipo (estructuras económicas, antropológicas, psíquicas, lingüísticas, históricas...) que, desde el punto de vista del conocimiento, sirven para explicar mejor de lo que lo hacían las nociones preexistentes (especialmente las de hombre, persona y similares) el transcurrir de los acontecimientos, y que, desde el punto de vista práctico, desarrollan una eficacia infinitamente mayor que la de los elementos más pequeños (como los correspondientes a la escala individual). Se trata, por tanto, de un desplazamiento de perspectiva que pasa a reparar en el hecho de que, cualquiera que sea el campo de fenómenos de que se trate, éstos se encuentran organizados en conjuntos, cuyos elementos están interrelacionados, de manera que la totalidad resultante posee propiedades que no son atribuibles a cada uno de los elementos por separado ni a la simple suma de los mismos.

Esta idea, obviamente, no se presentaba así, monda y desnuda, sino que venía acompañada del ropaje discursivo necesario para poder afrontar todos los debates que una actitud tan provocadora parecía llamada a generar. Tal vez por la conveniencia de encontrar una cobertura metodológica potente que le protegiera de las previsibles críticas, o por una cierta conciencia sesgada de sus inicios, el caso es que el estructuralismo se presentó en más de un momento como una empresa orientada a otorgar un estatuto de mayor precisión científica al estudio de las ciencias sociales. O, casi a la inversa, tendió a negar su propia condición filosófica con el argumento, nada nuevo en el pensamiento del siglo XX, de que no hacía suyas las cuestiones que se ha planteado tradicionalmente la filosofía.

Pero de sobra sabemos que con la sola pretensión no basta. También el neopositivismo, por poner un ejemplo destacado, irrumpió en el pensamiento contemporáneo con la definida voluntad de romper con el filosofar establecido, y actuar como mera técnica de análisis filosófico (auxiliar, por ejemplo, del discurso científico o de los saberes prácticos). Ello no le impidió terminar siendo un *ismo* filosófico más. En parte por su culpa y en parte por culpa de sus usuarios. Era demasiado grande la tentación de extrapolar las aportaciones técnicas iniciales a ámbitos de mayor universalidad, y entrar en el debate acerca de la naturaleza de la racionalidad, el lugar de los valores o la importancia del contexto para evaluar las teorías científicas. Pero entrar ahí —o no resistirse adecuadamente a ser introducido— implica deslizarse irreversiblemente hacia otro tipo de

discurso, perder la inocencia originaria y pasar a ser merecedor del puntilloso examen de los filósofos.

De forma análoga, de poco sirve autodefinirse como una no-filosofía, incluso como una anti-filosofía, o proponerse como una nueva manera de ver[2] (algo muy parecido, por cierto, a lo que decían los filósofos de Oxford acerca de la metafísica: que es un *new way of seeing*, una actitud que permite mirar el universo de un modo nuevo), si luego lo que da que pensar la propia propuesta es un replanteamiento de los problemas filosóficos tradicionales. Hay, sin embargo, en esta reticencia un elemento comprensible. El estructuralismo no surge, por lo menos en primera instancia, como un fruto del discurso filosófico. Uno de los autores más destacados del movimiento estructuralista, y por el que éste empezó a ser conocido entre eso que se suele denominar el gran público, fue el antropólogo Claude Lévi-Strauss, el cual estaba a su vez fuertemente influido por un lingüista, Roman O. Jakobson, quien había expuesto (en *Kindersprache, Aphasie und allgemenie Lautgesetze*, de 1942) una teoría, psicológicamente fundamentada, de las propiedades universales de la estructura fónica y que posteriormente (en 1951, en el libro *Preliminaries to Speech Analysis*, escrito con sus discípulos Morris Halle y Gunnar Fant) dio la base para el estudio de la estructura acústica del sonido lingüístico.

El dato es todo un indicio, no una simple anécdota. Revela, por supuesto, que el lenguaje fue el modelo inspirador de la idea de estructura universal subyacente que luego se intentó aplicar/reconocer en otros ámbitos. Pero muestra también la fuerza con la que irrumpió en el pensamiento del siglo XX la reflexión metalingüística. Una vez más, como ya ocurriera en diversas ocasiones a lo largo del XIX, el descubrimiento de la potencia gnoseológica de un determinado saber (la psicología, la biología, la economía...) parecía obligar a una reconsideración global de lo pensable. Y si en la época romántica W. von Humboldt había introducido un giro copernicano radical al indicar que el lenguaje, en su naturaleza concreta de conjunto de categorías gramaticales en que se ordena un material articulado, es la única realidad plena del pensamiento, en el siglo XX es Ferdinand de Saussure con su *Curso de lingüística general*[3] (1916) quien consagra la irrupción de la conciencia lingüística. El proyecto saussureano, su idea de que «es preciso partir de un todo solidario para obtener, por medio del análisis, los elementos que contiene», tuvo una creciente resonancia en diversos países entre coetáneos del mencionado Jakobson, como fueron Edward Sapir, Leonard Bloomfield, o Louis Hjelmslev.

Lo que interesa retener de la aportación de estos autores es el modo en el que desarrollan la conocidísima distinción que Saussure establecía en el uso del lenguaje entre el nivel del repertorio básico de formas *(langue)*

y el de su más flexible y personal interpretación en cada momento (*parole*): en la disyuntiva abierta entre atender al lenguaje como estructura y atender al lenguaje como actividad, se decantan abiertamente por lo primero. Abandonan las investigaciones diacrónicas referidas a fenómenos aislados, para esforzarse en encontrar sistemas de conjunto en función de la sincronía. Dichos sistemas no son realidades empíricas, aunque se nos ofrezcan en la realidad de la experiencia. Son construcciones formales que permiten dar cuenta de cualquier acto lingüístico que el hablante pueda realizar. Las estructuras lingüísticas son abstracciones que el científico construye para poner de manifiesto el sustrato formal subyacente a todo hablar. Persiguiendo esta calidad de objeto teórico, los autores mencionados se convierten en ejemplos de una sensibilidad que, desde la perspectiva de lo ocurrido, podemos calificar, con toda ventaja, de estructuralista: uno (Hjelmslev) propone axiomatizar al modo matemático toda gramática de toda lengua, otro (Bloomfield) establece un método de análisis de toda lengua que excluya el mentalismo, las intenciones y supuestos, para atenerse únicamente al mecanismo visible, y así sucesivamente.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Lévi-Strauss, como ya apuntamos a decir, intenta extender el estudio de las estructuras lingüísticas —en concreto, las presentadas por la fonología estructuralista de Jakobson y Trubetzkoy[4]— a otros sistemas de configuración parecida a los lingüísticos como son, según él, los sistemas de parentesco, el pensamiento primitivo o las narraciones míticas. Lo importante, ciertamente, no es tanto si Lévi-Strauss acertó al elegir el modelo (Chomsky mantuvo alguna discrepancia sobre este punto), como el convencimiento desde el que está hecha la elección. A diferencia de Malinowski, que, siguiendo el procedimiento de estudiar relaciones entre hechos observables y sacar luego conclusiones inductivamente, obtenía como resultado una variación al infinito de las sociedades humanas, Lévi-Strauss cree posible encontrar a través del análisis de las diversas manifestaciones humanas un mecanismo común constituido por un conjunto de formas invariables, cuya diferente combinatoria dé lugar a las diversas configuraciones visibles a lo largo de la historia.

Así, su libro *Las estructuras elementales del parentesco*[5] constituye un intento de establecer los principios básicos que rigen la enorme variedad de reglas que prohíben, prescriben o favorecen los intercambios de parentesco en las más diversas culturas. Muestra en qué forma, cuando una comunidad limita las posibilidades de combinación en el parentesco, está

haciendo emerger un orden social humano como tal, más allá del orden meramente natural, está reconduciendo el fenómeno biológico de la reproducción hacia el ámbito de la cultura[6]. Señala cómo la prescripción exogámica de casarse fuera del grupo (la «circulación de mujeres», análoga a la circulación de bienes, o de información), se corresponde, en simétrica oposición, con la prohibición endogámica del incesto. De la articulación de ambas brotan las condiciones de posibilidad para la alianza entre grupos humanos.

Bajo el mismo registro se pueden interpretar sus trabajos posteriores, tanto los dedicados a analizar el pensamiento salvaje *(El totemismo en la actualidad* y *El pensamiento salvaje*[7]) como los centrados en el análisis de los mitos *(Mitológicas*[8]). En los primeros, Lévi-Strauss se marca como objetivo desentrañar la lógica del llamado pensamiento salvaje. También en este caso, se trata de detectar el complejo sistema clasificatorio que se esconde por debajo de las aparentes arbitrariedades genealógicas propias de las religiones totémicas. En el análisis de los mitos de los pueblos americanos sin escritura, Lévi-Strauss emprende, a través del estudio de los diferentes modos de aparición de los elementos narrativos, la búsqueda de un esquema formal común que permita entender los mitos concretos en clave de aplicaciones de un sistema general mitológico.

Tal vez a simple vista esta última pretensión pueda parecer excesiva. A fin de cuentas, como afirma el propio Lévi-Strauss, «todo puede ocurrir en un mito». Cualquier relación imaginable puede ser planteada. El contenido del mito se presenta en una primera aproximación como enteramente contingente. A diferencia del parentesco, cuyas formas venían prefiguradas desde la necesidad de construcción de lo social, aquí no se alcanza a ver qué o quién podría establecer los límites o determinar una forma común para la abigarrada diversidad de los mitos. Y, sin embargo, lo cierto es que se parecen extraordinariamente de un extremo al otro de la Tierra. ¿Cómo explicar este llamativo fenómeno? El autor de *Tristes trópicos* vendría a responder así: entendiendo las múltiples combinaciones de un mito como mensajes de un mismo código.

Las diversas manifestaciones humanas estudiadas por Lévi-Strauss deben ser consideradas *como* lenguajes para descifrar, los cuales es preciso conocer su sintaxis[9]. Habrá quedado claro que lo que ha estado proponiendo nuestro autor no es la mera trasposición del campo lingüístico al social, sino una conveniente adaptación a partir de un marco general de coincidencia metodológica. Se trata, por tanto, si se prefiere hablar así, de una analogía, pero de una analogía que se pretende precisa. Dedicarse a describir un *corpus* lingüístico dado confina sin remedio en la particularidad ininteligible. Recuerda la actitud de los primeros filósofos que se in-

teresaron por el lenguaje, tal como la describe Lévi-Strauss: «Comprobaban que, en cada lengua, ciertos grupos de sonidos correspondían a significados determinados, e intentaban desesperadamente comprender cuál era la necesidad interna que unía esos *significados* y esos *sonidos*. Vana empresa, pues los mismos sonidos se encuentran en otras lenguas, pero unidos a significados diferentes»[10]. No percibían el carácter arbitrario del signo lingüístico, la ausencia de semejanza o analogía entre significante y significado. El estudio de la sintaxis, verbal y no verbal, defendido por la antropología estructural y por el pensamiento estructuralista de Lévi-Strauss es la única forma de dar salida a la contradicción descrita. Aquellos filósofos no salieron del atolladero «hasta que se dieron cuenta de que la función significativa de la lengua no está directamente ligada a los sonidos en sí mismos, sino a la manera en que los sonidos se encuentran combinados entre sí»[11].

Si la propuesta de Lévi-Strauss finalizara en este punto, podríamos considerar, sin mayores problemas, que había ejercido consecuentemente de estructuralista, entendiendo el calificativo a la manera que proponía Roland Barthes en su célebre artículo-manifiesto de 1963, esto es, como *actividad teórica* (interpretando «actividad» como «la sucesión regulada de cierto número de operaciones mentales»). En efecto, Lévi-Strauss habría sido el primero en recoger la aportación de Saussure y generalizar el método de la lingüística estructural aplicándolo a la etnología, y, por añadidura, habría introducido un modo de aplicación de dicho método. Su discurso permanecería en este sentido en el plano inobjetablemente formal requerido por Barthes. Los problemas surgen en el momento en que el antropólogo desborda estos confines y elabora una serie de reflexiones que intentan ampliar el alcance de su reflexión etnológica para abarcar el conjunto de las ciencias humanas.

Tal ocurre, por ejemplo, con sus consideraciones acerca del pensamiento (presuntamente) salvaje. Para Lévi-Strauss es incorrecto oponer esta forma de pensamiento al pensamiento (también presuntamente) civilizado. En ambos casos encontramos la misma forma de pensamiento llamémosle «natural» que, apoyándose en síntesis espontáneas, analiza distingue, clasifica, combina, opone y transforma, alcanzando niveles sumamente elevados de complejidad. No hay, pues, nada parecido a una *lógica del salvaje* que pueda ser considerada como expresión infantil de lo que el civilizado formula en ciencia adulta. La estructura de nuestra cultura es tan mítica como cualquier otra. Las consecuencias de esta indiferenciación entre culturas se hallan, como es notorio, en el centro de nuestros debates actuales acerca de multiculturalidad. No es éste el momento, ciertamente, de reconstruir una polémica a fecha de hoy ya inabarcable. Quizá

baste con dejar constancia de que las propuestas de Lévi-Strauss han tendido a ser asumidas como propias por los defensores del relativismo cultural, quienes han creído ver en su tesis de que cualquier forma de cultura es, en su estructura profunda, equivalente a cualquier otra una forma eficaz de devolver a las culturas «primitivas» —que suelen coincidir con las sojuzgadas— su dignidad menoscabada, o, lo que viene a ser lo mismo, un argumento rotundo con el que oponerse a cualquier variante de racismo.

Si dicho planteamiento agotara el debate, resultaría difícil estar en desacuerdo con Lévi-Strauss. Lo que ocurre es que establecer el valor teórico de una posición por las consecuencias prácticas que se derivan de ella —por el lugar que ocupa esa posición en un determinado momento en el interior de un debate político, por ejemplo— es instalarse sobre una superficie francamente resbaladiza —cuanto menos por lo cambiante—. Porque también pueden aportar argumentos convincentes de orden análogo quienes, en el otro lado, sostienen que defender que todas las culturas son equiparables conecta con el espíritu de la contrarrevolución. No les faltan ejemplos contundentes. Por ello, lo mejor será conformarnos con esta mención y regresar al curso de lo que estábamos planteando. Ello nos permitirá recuperar una cuestión sobre la que merece la pena no pasar de largo.

Y es que la crítica de Lévi-Strauss al etnocentrismo, que tantas simpatías ha generado, no tiene una justificación puramente epistemológica, sino que resulta también en gran medida de la aplicación de unos supuestos de carácter filosófico, en el sentido convencional de la palabra. Así, su valoración de otras culturas se halla íntimamente ligada a una reconsideración de la idea tradicional de progreso, tal como ésta ha tendido a conjugarse en la filosofía moderna, esto es, como un atributo exclusivo de nuestra cultura. Lévi-Strauss, consecuente con las premisas planteadas por él mismo, no va a rechazar el concepto, sino que se limitará a relativizarlo. La apropiación de éste por parte de la cultura occidental acaso resulte explicable por el dinamismo de sus ritmos de innovación, que transmiten la apariencia de una aceleración controlada de su temporalidad, pero ello no justifica la afirmación de que haya sociedades al margen del progreso, por más estacionarias y conservadoras que parezcan. Confundir esta menor intensidad con el absoluto estancamiento no deja de ser el típico error ideológico de perspectiva, frente al cual lo que procede, según nuestro autor, no es desestimar el concepto sino utilizarlo adecuadamente.

Cuando se opera así, se constata que desde el punto de vista antropológico la clave de un progreso más intenso está en el intercambio entre culturas, como lo demuestra el hecho de que las culturas aisladas raramente

experimentan avances considerables. Este enfoque, por lo pronto, implica tomar una clara distancia respecto de cualquiera de las orientaciones historicistas que en el pasado intentaron ordenar jerárquicamente en el tiempo el grado de civilización de las culturas humanas. Ello permite a Lévi-Strauss (en *Antropología estructural)* sostener, sin contradicción alguna, que la historia de la civilización occidental parece frecuentemente, más que un avance, un retroceso, el de la desintegración y destrucción. Sin embargo, más importante que el distanciamiento del historicismo es la reconsideración de la noción de sujeto que viene asociada a esta concepción del progreso de las culturas.

Esto último no es una valoración hecha desde fuera, que requiera por tanto de pruebas añadidas: en el último capítulo de *El pensamiento salvaje* titulado «Historia y dialéctica», el propio Lévi-Strauss entra en polémica con Sartre a propósito precisamente de la idea de yo que él considera admisible. Es al reconstruir su argumentación cuando encontramos la pieza discursiva que faltaba para acabar de entender su crítica al etnocentrismo. Lévi-Strauss se enfrenta de plano con esa pretensión, tan característica de las filosofías fenomenológicas y existenciales, de fundamentar el conocimiento de los hombres en la conciencia. En su opinión, «quien empieza por instalarse en las pretendidas evidencias del yo ya no sale de ahí»[12]: ha caído en la trampa de la identidad personal. Trampa cuyo origen se localiza en el *cogito* cartesiano, el cual ofrece el espejismo de la universalidad, cuando en realidad no es otra cosa que un yo psicológico e individual. No cabe transferir a una presunta conciencia intemporal las evidencias encontradas en ese proceso de introspección. La máxima ampliación que cabe hacer es a la propia sociedad, pero eso equivale a «sociologizar el *cogito*», lo que no deja de ser un simple traslado de prisión[13].

Es el enfoque por entero, piensa Lévi-Strauss, el que está equivocado. Las evidencias del yo no dan de sí, ni aunque ese yo sea un yo colectivo. Instalarse ahí equivale a negarse los medios para salir del encierro de la propia época. No se entienden los productos humanos preguntándose cómo los hombres llegaron a engendrar tales productos, o cómo los consideran. Eso es sustraerle al hombre la condición de posible objeto de conocimiento científico, o, lo que es lo mismo, negarle una condición particular que, a pesar de todo, tiene (porque no depende de su voluntad). Así (más que en clave sarcástica) se debe entender la afirmación de Lévi-Strauss respecto a Sartre: «Para el etnólogo [...] esta filosofía representa (como todas las demás) un documento etnográfico de primer orden, cuyo estudio es indispensable si se quiere comprender la mitología de nuestro tiempo»[14]. Conviene proceder a la inversa: no preguntarse por

cómo los hombres piensan su sociedad, sino por cómo la sociedad se piensa en los hombres.

Se puede decir, como hacen los intérpretes más benévolos de Lévi-Strauss, que este razonamiento viene animado únicamente por una voluntad de precisión y que lo que pretende es, más que liquidar al sujeto, colocarlo en su justo sitio. Aunque, planteadas así las cosas, parece razonable preguntarse si no será más bien que al final de todo este proceso lo que termina sucediendo es que al sujeto se le ha dejado sin sitio alguno. De hecho, el propio Lévi-Strauss se ha pronunciado en más de una ocasión en este sentido. Cuando declaró[15] que «las ciencias humanas sólo pueden llegar a ser ciencias dejando de ser humanas», o cuando escribía en *El pensamiento salvaje* que «el fin de las ciencias humanas no es el de construir el hombre sino el de disolverlo». Por lo demás, no cabe ocultar que buena parte de la repercusión obtenida por la propuesta de Lévi-Strauss se debe a que fue entendida justamente de esta forma —y no como la defensa de un humanismo consecuente, o de nuevo cuño—. Quedaba emparentado, a través de esta interpretación, con la mayoría de estructuralistas para los cuales el hombre —se le entienda como sujeto, como agente o como conciencia— no es una entidad susceptible de afirmación. Ni tiene lugar ni desarrolla función en estructura alguna. No parece quedarle más expectativa que resistir, como diferencia irreductible, en el intersticio de las relaciones estructurales.

Así pues, tal como anunciamos, la introducción de esta noción de estructura —en la que lugares y funciones delimitan el sentido de los elementos, de manera que el sentido de cada uno de ellos en particular pasa por (y por tanto depende de) la diferencia de lugar y función respecto de los demás— acaba por desarrollar efectos contundentes y demoledores sobre la noción de sujeto. Y como también empezamos a decir, éste parece el motivo teórico, considerando el estructuralismo con mirada global retrospectiva, que mejor permite caracterizar lo específico de la aportación de sus diversos autores. Intérpretes ha habido, desde luego, que han intentado homogeneizar a todo este grupo mediante rasgos de naturaleza menos filosófica, y han propuesto caracterizar el estructuralismo, por ejemplo, como una transferencia de modelos lingüísticos a los varios dominios de las ciencias humanas. El problema de interpretaciones de este tipo no es tanto que el rasgo sugerido no consiga ser un auténtico denominador común para todos los pensadores como que desplaza el escenario del debate hacia un dominio preferentemente formal-metodológico que impide percibir el alcance de la crítica estructuralista, el papel que supo desempeñar en su momento.

MICHEL FOUCAULT

A pocos autores se les ha identificado tan nítidamente con la actitud antihumanista como a Michel Foucault (1926-1984). Tal vez porque la obra en la que defendía más abiertamente tales posiciones, *Las palabras y las cosas*[16], irrumpió, en el momento álgido del *boom* estructuralista, con un anuncio espectacular: la muerte del hombre. Aunque hay que decir —y no por escrúpulo erudito sino precisamente para que ese anuncio pueda ser bien entendido— que la citada no era su primera obra. Con anterioridad había publicado en 1954, *Enfermedad mental y personalidad*[17], en 1961, *Historia de la locura*[18] y en 1963, el *Nacimiento de la clínica*[19]. Hay acuerdo en considerar que estas dos últimas[20], unidas a la posterior *Arqueología del saber*[21], dibujan el marco teórico —lo que la mayor parte de intérpretes de Foucault ha denominado su etapa arqueológica— en el que su texto más conocido debía ser inscrito.

Intentaba Foucault plantear en ellas las condiciones teóricas de posibilidad que permitieran finalmente hacer estallar la pregunta que le importaba: ¿cuándo surge el hombre del humanismo? La cuestión, por lo menos así se anuncia, no se va a plantear a la manera del historiador de la filosofía, sino del historiador sin más[22]. El matiz, dicho sea de paso, importa no sólo para advertir de los materiales que se harán intervenir en la respuesta, sino para señalar una determinada afinidad entre la figura de Foucault y la de Lévi-Strauss (y, como ya se puede anticipar, la de Lacan). En el sentido de que, tampoco ahora, estamos ante alguien que reclame abiertamente la condición de filósofo (para que no hubiera dudas de a qué nos estamos refiriendo, podríamos añadir el adjetivo «profesional»). Apela, sí, a la autoridad de alguno[23] (por ejemplo a la de Nietzsche, de quien llega a decir que es «el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo»), pero intenta enriquecer su análisis con elementos teóricos y prácticas discursivas procedentes de otros ámbitos.

Esta equivocidad, el hecho de que, por un lado, algunos filósofos tiendan a no considerarlo uno de los suyos y, del otro, los científicos sociales, de quienes en apariencia podría estar próximo, lo juzguen un filósofo, da lugar a una situación peculiar. Porque, si bien es verdad que de esta forma sus propuestas se benefician de un punto de fuga por el que escapar a las críticas (tanto las de unos como las de otros pueden ser obviadas en cada momento con el argumento de que son improcedentes, de que están planteadas desde un espacio discursivo heterogéneo), del otro le privan de una comunidad de interlocutores específica que permita el desarrollo crítico de

sus propuestas. Acaso tenga que ver con esto un hecho que, desde un punto de vista casi sociológico, resulta fácil de constatar, y es que las incitaciones teóricas de Foucault, de las que se puede decir casi todo menos que han pasado desapercibidas, no parecen haber dado lugar a líneas autónomas y fecundas de reflexión. Hasta el extremo que ha llegado un momento en que el rótulo *foucaultiano* —los rótulos son siempre simplificaciones, pero a veces son además indicios— se ha convertido en sinónimo de aplicado exégeta o hermeneuta (cuando no arrebatado apólogo) de la obra del maestro.

En todo caso, lo señalado tendrá relevancia teórica sólo si se desprende, a modo de efecto inevitable, del contenido de las sugerencias foucaultianas (en otro caso, no pasará de ser una mera incursión en el ámbito de la sociología de los filósofos, cuando no un ejercicio de grosera argumentación *ad hominem).* Situados en esta perspectiva, lo que hay que decir seguidamente es que la pretensión de Foucault de analizar cómo y cuándo surge el hombre moderno, el hombre normalizado por las ciencias humanas, se inscribe en su proyecto global, planteado como poco desde la *Historia de la locura,* de encontrar un modo de hacer historia que no suponga una recaída en cualquiera de las variantes míticas de este discurso, lo que sucede siempre que utilizamos la historia a modo de espejo en el que reconocernos. Este uso, más allá de la retórica de la verdad y del sentido con el que se suele adornar, representa un auténtico obstáculo para el conocimiento, impide el acceso a los comienzos efectivos.

Las obras de esta primera etapa de Foucault pueden ser leídas, bajo esta luz, como el esfuerzo por elaborar un conjunto de precauciones teóricas que le permitan esquivar dichos errores. La *Historia de la locura,* en concreto, señala el carácter histórico de la locura en un sentido fuerte[24]. Quiere decirse: no es el autocomplaciente y tendencioso recorrido por un pasado en busca de la ratificación de lo que creemos saber, sino la denuncia, frente a todo naturalismo, de la condición de producto de aquel concepto, que ha sido constituido en un momento histórico dado como resultado del cruce entre una serie de prácticas discursivas e institucionales. Si lo que se pretende es hacer historia efectiva de las ideas, no basta con declarar la oposición a toda forma de racionalidad retrospectiva: hay que determinar con la máxima precisión de la que seamos capaces las condiciones que han hecho posible el surgimiento de tales ideas. Lo de menos en cierto sentido es si la ocasión para emprender esta tarea de liberación de nuestros prejuicios acerca de la historia nos la proporciona la pregunta por la partición razón/locura, salud/enfermedad, o, nuestro motivo inicial, la cuestión del origen del hombre moderno.

Las palabras y las cosas lleva un subtítulo esclarecedor: *una arqueología de las ciencias humanas,* subtítulo que señala, sin demasiados embozos, el lu-

gar que ocupa esa investigación en el conjunto de su empresa. Busca Foucault por medio de este trabajo trazar el campo epistemológico que constituye la base inconsciente de la que en determinada época surgen ciertas disciplinas científicas. El énfasis en el carácter formal[25], metodológico, de la tarea propuesta intenta contrapesar un poco el modo en que tendió a entenderse en su momento el mensaje foucaultiano. La muerte del hombre propugnada en este libro lo es del concepto en cuanto nudo epistémico: «El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin»[26]. De ahí que Foucault se haya revuelto, inquieto, ante las interpretaciones desenfocadas de sus tesis. La fragilidad del concepto, como la de cualquier otro, deriva de su condición histórica. Lo que se afirma es que si las disposiciones fundamentales del saber en que la idea de hombre se fundamenta oscilaran, como osciló a fines del XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces «podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena»[27].

Pero estas hermosas palabras (¿demasiado hermosas para ser verdaderas?, se podría preguntar Baudrillard[28]) con las que concluye el libro son el anuncio, prudente y tutelado, de un futuro teórico que se puede producir si se dan ciertas condiciones. Separar la conclusión de las premisas es convertirla en una profecía difícilmente inteligible. Lo relevante desde el punto de vista filosófico tal vez suceda en el ámbito menos polémico, en el del análisis historiográfico de la cultura europea a partir del siglo XVI. Es el estudio de esa época el que lleva a Foucault a afirmar que el (concepto de) hombre es una invención reciente o a sostener, en negativo, que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el ser humano. El saber no ha rondado «durante largo tiempo y oscuramente» en torno al hombre y a sus secretos, como se empeñan en hacernos creer determinados humanismos. El hombre, entendido como referente básico, como objeto central de cualquier paradigma, posee para el autor de *Las palabras y las cosas* escasamente dos siglos. Es, por tanto, una invención reciente, pero que carece de consistencia y que ya ha comenzado a dar signos de sus crisis.

Con *Arqueología del saber* se cierra la primera etapa del pensamiento de Foucault, según algunos autores (Dreyfus y Rabinow[29]) como consecuencia del fracaso del método arqueológico. Este libro se puede leer, desde lo que hemos expuesto, como la expresión material de la intención metodológica —entendiendo aquí por metodología el conjunto organizado de precauciones y estrategias adecuadas al propósito cognoscitivo declarado— que atraviesa todo el proyecto foucaultiano, y donde parece localizarse con claridad tanto la identidad como la diferencia respecto al es-

tructuralismo[30]. Aunque esta claridad, todo hay que decirlo, no evite algún que otro malentendido. Por ejemplo el generado por las asociaciones que el lector, inevitablemente, tiende a hacer a partir de la proximidad de expresiones o esquemas. Así, los énfasis foucaultianos en la necesidad de relacionar al hombre con esos órdenes subyacentes que le preexisten y determinan, con frecuencia ha sido simplificadoramente identificado con el eslogan estructuralista por excelencia «el hombre se resuelve en un conjunto de estructuras». Lo peor de la simplificación es que desplaza la atención hacia un ámbito diferente a aquel en el que Foucault había propuesto plantear el asunto.

Y es que su rechazo de la idea de hombre y su voluntad metodológica se hallan profundamente articuladas, siendo uno de los efectos más relevantes de dicha articulación la crítica al uso ideológico de aquella idea. El vigor con el que en la *Arqueología* se denuncian las argumentaciones de los humanistas desborda lo que una lectura estrechamente estructuralista de Foucault podría aceptar: «No hay que dejarse engañar: lo que con tanta fuerza lloriquean [los reivindicadores de "lo humano"] no es la desaparición de la historia, es el desdibujamiento de esta forma de historia que estaba, en secreto pero por completo, referida a la actividad sintética del sujeto...; lo que tanto echan de menos es ese uso ideológico de la historia mediante el cual se ha tratado de restituir al hombre todo aquello que, desde hace más de un siglo no ha dejado de escapársele»[31].

O tal vez sea que al propio Foucault se le quedó estrecho este marco, y que esas incitaciones teóricas que a lo largo de los textos de la primera etapa pugnaban por salir a la superficie del discurso estaban clamando, en sordina, por una nueva categorización. Ahora vemos, desde el privilegio que supone saber lo que vino después, que todas las declaraciones foucaultianas en el sentido de lamentar los malos servicios que la idea de hombre había hecho a los hombres reales no eran una simple concesión retórica destinada a apaciguar a los críticos más irritados, sino que prefiguraban el cambio de rumbo que iba a experimentar su pensamiento. Cambio de rumbo que ha sido caracterizado por Deleuze[32] como el tránsito de la pregunta ¿qué puedo saber? a la pregunta ¿qué puedo hacer?

En la nueva etapa que se abre a partir de la lección inaugural de Foucault en el Collège de France en diciembre de 1970[33], en la que expone las futuras líneas de investigación, se produce un desplazamiento de su interés que probablemente como mejor se entienda sea en clave de radicalización. Foucault ya no se va a conformar con diseccionar la cuestión de la inteligibilidad histórica sino que se va a proponer elaborar una alternativa de análisis e intervención política. El espacio teórico ocupado hasta ahora por el saber lo tomará a partir de este momento el poder (es el

famoso tránsito de la «arqueología del saber» a la «genealogía del poder»). Pero este desplazamiento no va a dar lugar al abandono de las cuestiones a las que nos estábamos refiriendo, sino a un nuevo tratamiento de las mismas. La crítica ideológica de la etapa anterior se convierte en crítica ideológico-política.

Así, escribirá en 1971[34]: «Entiendo por humanismo el conjunto de discursos por medio de los cuales se le ha dicho al hombre occidental: "si bien tú no ejerces el poder, puedes sin embargo ser soberano. Aún más, cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone más serás soberano"». El humanismo es el responsable de la invención sucesiva de esas soberanías sometidas que son el alma, la conciencia, el individuo, etcétera. En todas ellas se repite el mecanismo designado por la misma equivocidad del término *sujeto* según lo conjuguemos con el verbo ser o con el verbo estar: soberano y sometido. El humanismo agita el señuelo del ser para ocultar la realidad del estar. Interpela a los individuos con un reproche: ¿qué más quieres conseguir, si ya lo eres todo? Tras esa interpelación se esconde un veto: «Prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo»[35].

Llegados a este punto, resulta inevitable una referencia comparativa, aunque sea apresurada, al marxismo. Foucault comparte con los marxistas occidentales[36] la negativa a aceptar a la razón por lo que pretende ser y la insistencia en investigar sus imbricaciones con la dominación. También tienen en común con ellos un desplazamiento del interés desde el modo de producción hacia los márgenes de la vida cotidiana. No se trata de dos aspectos yuxtapuestos. Mientras el segundo lleva a la inevitable conclusión de que los trabajadores sufren la dominación no sólo en la fábrica (aunque cada vez más debiéramos decir en general «en el trabajo») sino en todos los órdenes de la vida y de que los obreros no son el único grupo que la sufre, el primero nace del convencimiento de que la clase obrera no es la negación del capitalismo y, en consecuencia, no proporciona una perspectiva privilegiada sobre la historia.

Foucault toma distancia de la tradición marxista[37] en la medida en que ésta es incapaz de percibir el nacimiento de una nueva formación social que requiere una nueva teoría para explicarla y formular la oposición a ella. Probablemente, frente a las viejas maneras de preguntarse por la vigencia de Marx, obsesionadas por decretar su caducidad, lo que tenga interés sea intentar medir esta distancia, analizar si efectivamente determinadas herramientas intelectuales han devenido obsoletas. Siempre hay alguien dispuesto a replicar que enterradores de Marx los hubo desde el primer momento, y que pocas propuestas delatan más su condición de ideológicas que las que se empeñan en decretar la caducidad del pensa-

miento marxiano a las primeras de cualquier cambio. A la réplica no le falta razón, pero en todo caso no puede ser una razón sin restricciones: ha de caber la posibilidad —de lo contrario nos estaríamos saliendo del territorio de la historia— de que se produzcan en algún momento en lo real unas transformaciones tales que reclamen una nueva teorización.

Se aleja, pues, de la tradición marxista nuestro autor porque quiere ir más allá que ella, esto es, porque no quiere abdicar de la tarea de luchar contra cualquier forma de dominación. Se pueden discutir los términos de su crítica, se puede responder que la actitud que Foucault atribuye a los marxistas, esto es, la de que para ellos el poder parece definitivamente ligado como superestructura al dominio de lo económico[38] no deja de ser una simplificación abusiva de las variadas posiciones de aquéllos, pero en todo caso argumentando así le estaríamos dirigiendo reproches menores para lo que en este momento importa. Porque cuando Foucault reclama la especificidad del nivel de lo político, lo que verdaderamente está planteando es la necesidad de hacer saltar el cerrojo impuesto al hombre occidental por el humanismo. Cosa que se traduce en librar un combate en un doble frente. En el de la lucha política en tanto que lucha de clases, donde lo que se persigue es el desometimiento de la voluntad de poder, y en el de la lucha cultural, donde el esfuerzo va en la dirección de destrucción del sujeto como pseudosoberano.

Foucault no rehuye señalar algunos objetivos concretos para este segundo frente: «Supresión de tabús, de limitaciones y de separaciones sexuales; práctica de la existencia comunitaria; desinhibición respecto a la droga; ruptura de todas las prohibiciones y de todas las cadenas mediante las que se reconstruye y se reconducen las experiencias que nuestra civilización ha rechazado o no ha admitido más que como elemento literario»[39]. Pero más importante que esta propuesta es el trabajo teórico que desarrolla bajo los nuevos supuestos. *Vigilar y castigar*[40] es un estudio sobre el nacimiento de la cárcel como forma penal hegemónica. Permanece en esta obra la crítica a toda forma de eso que Nietzsche llamó (en *Aurora) racionalidad retrospectiva.* Para Foucault es falso —donde falso quiere decir retrospectivo, cómplice— que la desaparición del ritual de los suplicios, característico de la vieja penalidad absolutista hasta finales del siglo XVIII, sea el resultado de un supuesto progreso del humanitarismo y de la sensibilidad colectiva ante la crueldad. Los reformadores penales ilustrados demostraron que el régimen de suplicios respondía a una mala economía de poder. De hecho, el temor a los suplicios acabó sublevando a la gente y heroizando la figura del criminal. Por eso la «nueva benignidad penal» debe explicarse en términos de cálculo, de nueva economía de poder vigilante.

A lo que se está apuntando con estas afirmaciones es a señalar lo que tiene la cárcel de modelo, de figura en la sombra que posibilita una particular operación de reconocimiento/desconocimiento por parte de los individuos. El encierro es, sí, una tecnología nueva, pero que termina desarrollando unos efectos de identificación específicos. El supuesto en el que se basa la penalidad moderna es el de que su función es readaptar a los delincuentes, esto es, reformar sus comportamientos, reeducarlos como personas: transformar su alma, en suma. Se trata en definitiva de un sistema nuevo de producción social de la individualidad que, al igual que en otros sistemas disciplinarios («en el corazón de todo sistema disciplinario funciona un pequeño mecanismo penal», ha escrito Foucault), permite a través de los sistemas de premios y castigos definir naturalezas o tipos de sujeto y fijar su gradación jerárquica.

El absoluto fracaso de la rehabilitación —y el hecho añadido de que ese fracaso no haya movido ni a transformar el sistema ni a abandonar su retórica justificadora— conduce a pensar que la función de la penalidad se ha desplazado a otros espacios físicos. En las descripciones de *Vigilar y castigar* las prácticas de poder funcionan productivamente: alumbran al individuo característico de nuestra época, hacen posible la objetivación del hombre y la aparición de las ciencias humanas. Nos proponen una imagen de la normalidad que opera a modo de criterio de nuestra condición de hombres, de tal manera que, sin teorizarlo expresamente, tendemos a considerar como bárbaras cualesquiera otras formas de gestión de la realidad. Reaccionando así, asumiendo inconscientemente las estrategias del orden presente, nos estamos negando los medios para registrar la barbarie de nuestros propios modos de gestión. El siglo XIX, reconoce Foucault, inventó sin duda las libertades, pero les dio un subsuelo profundo y sólido: la sociedad disciplinaria de la que seguimos dependiendo. No accederemos a una auténtica crítica histórica del presente hasta que no percibamos esto, o, planteado a la inversa, hasta que no seamos capaces de retener el momento de la descalificación del pasado a que nos invita permanentemente lo que ahora hay. Entender los mecanismos que han posibilitado que seamos lo que somos pasa por introducir una cuña de sospecha en el corazón de las presuntas verdades presentes. No es fácil, y en parte ése es el sentido de la tarea foucaultiana: proponernos una metodología de la perplejidad (con sus términos: experimentar hasta qué punto es posible *penser autrement*). De ahí las palabras con las que, en la presentación de *Vigilar y castigar*, define lo que quiere llevar a cabo: «Una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma sus apoyos, recibe sus justificaciones y enmascara su exorbitante singularidad»[41].

La última etapa del pensamiento de Foucault, la que se ha dado en denominar la etapa de la gobernabilidad, se inicia a partir de 1978 y comprende los volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*[42], así como, muy destacadamente, sus textos norteamericanos sobre técnicas o tecnologías del yo[43]. Esta etapa, prosiguiendo con el planteamiento de Deleuze, aparece regulada por una tercera pregunta: ¿quién soy yo? Con independencia de que la partición en cuanto tal resulte discutible[44], lo que no ofrece dudas es que en esta fase se introducen correcciones de importancia respecto a sus trabajos anteriores. El propio Foucault ha sido explícito a este respecto al afirmar: «Quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo»[45].

Esta postrera evolución ha dado lugar a interpretaciones desasosegadas. Los ha habido, de un lado, que han valorado este giro como una capitulación por parte de Foucault ante la noción de sujeto, cuya inevitabilidad habría quedado así demostrada. Su argumentación es fácil de imaginar: si hasta el más feroz de los críticos de la subjetividad no ha tenido más remedio que terminar plegándose ante la evidencia de su necesidad, qué mejor prueba precisamos de la fortaleza del concepto. En el otro lado, las interpretaciones no han ido a la zaga, por lo menos en lo que hace al desasosiego. Han empezado por caricaturizar al interlocutor, identificando plausibilidad de la subjetividad con defensa de un sujeto fuerte, para a continuación valorar este episodio como la ocasión del retorno del pensamiento conservador y reaccionario. Los defensores de la subjetividad celebrarían, regocijados, el regreso a un mundo de certezas y garantías, mientras que a los críticos de la subjetividad, únicos representantes según ellos de la emancipación del pensamiento, sólo les quedaría lamentar la derrota con los tonos más desgarrados posibles.

No es cuestión ahora de mediar en un debate que, manifiestamente, toma a Foucault como pretexto. Es claro que en *Le Souci de Soi* no se está restaurando un sujeto destronado con anterioridad[46]. La muerte del hombre no es la descripción refutable de un suceso particular: es un diagnóstico del pensamiento occidental que en esa magnitud debe ser examinado. Las últimas palabras de la *Arqueología del saber,* «puede muy bien ocurrir que hayáis matado a Dios bajo el peso de todo lo que habéis dicho; pero no penséis que podréis hacer, de todo lo que decís, un hombre que le sobreviva», se conectan firmemente con aquellas otras de *Las palabras y las cosas:* «Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, donde la muerte del segundo es sinónimo de la

desaparición del primero, y donde la promesa del superhombre significa primeramente y ante todo la inminencia de la muerte del hombre»[47].

Pero, simétricamente, tampoco parece muy apropiada la actitud de quienes —impasible el ademán— se niegan a reconocer lo que de autocrítico tengan los últimos planteamientos de Foucault. Planteamientos que, por lo demás, son lo bastante matizados como para no dejar que se los asimile a ninguna de las dos posiciones descritas. En el tercer tomo de la *Historia de la sexualidad* señala las diferentes realidades que se mezclan bajo el rótulo «individualismo». Una cosa es la actitud individualista, caracterizada por el valor absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad, y por el grado de independencia que se le concede respecto del grupo al que pertenece o de las instituciones de las que depende. Otra distinta es la valorización de la vida privada, es decir la importancia reconocida a las relaciones familiares, a las formas de la actividad doméstica y al campo de los intereses patrimoniales. Una tercera, finalmente, es la intensidad de las relaciones con uno mismo, es decir «de las formas en las que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación»[48].

Las tecnologías del yo, a las que Foucault se refiere en su texto, permiten a los individuos efectuar «cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad»[49]. No hay aquí por tanto sombra de planteamiento esencialista que propusiera como tarea descubrir lo que somos. Ni se ha renunciado a la denuncia de las coacciones políticas (en especial la individualización y la totalización) que son características del poder moderno. Pero en la conclusión hay un énfasis que no cabe pasar por alto, y que, en la medida en que el propio Foucault no tuvo la oportunidad de desarrollarlo, no queda más remedio que dejar abierto. El problema que tenemos planteado hoy es a la vez político, ético, social y filosófico, y consiste en «liberarnos nosotros del Estado y de las formas de individualización con que se relaciona»[50]. La crítica se mantiene: hemos de rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos, pero nos obliga a algo que parece importante: debemos promover nuevas formas de subjetividad.

JACQUES LACAN

Jacques Lacan (1901-1980) tampoco es filósofo. Es un psicoanalista de formación freudiana que se propone un tipo de tarea intelectual análoga

a la emprendida por otros estructuralistas como Lévi-Strauss o Althusser. Como ellos, pretende hallar las estructuras que permitan conferir al psicoanálisis un estatuto científico (o, con las palabras de Althusser, «dar al descubrimiento de Freud conceptos teóricos adecuados, definiendo, tan rigurosamente como hoy sea posible, el *inconsciente* y sus "leyes", que constituyen todo su objeto»). La pretensión tiene que ver en gran parte con las circunstancias concretas por las que estaba pasando el psicoanálisis en Francia en los años cincuenta y primeros sesenta, pero lo importante no son esos detalles sino el hecho de que Lacan cree poder dar salida a la confusión teórica existente mediante una vuelta a Freud.

Pero si lo que Lacan propone es una nueva lectura de un clásico, cabe preguntarse ¿qué hay en esto de estructuralista? Respuesta: los instrumentos con los que se la plantea y las conclusiones que de ella extrae. Respecto a lo primero, para Lacan la mejor manera de ejercer la crítica sobre textos metodológicos o sistemáticos es la de aplicar al texto en cuestión el método crítico que ese mismo texto preconiza. Él aplica la crítica freudiana a los textos de Freud y, al hacerlo, cree descubrir cosas relevantes. Comprueba que, cuando analiza el inconsciente, a cualquier nivel, siempre lleva a cabo análisis lingüísticos. Lo que le permite a Lacan afirmar tajantemente que Freud inventó sin saberlo la nueva lingüística antes de que naciese oficialmente.

Lacan conoce la lingüística y en esto, sin duda, le lleva ventaja a Freud. Está en condiciones de nombrar lo que éste se limitaba a balbucear o a practicar sin hacer teorizaciones. Tal es el caso de la tesis que ha dado celebridad a Lacan: el inconsciente está estructurado como un lenguaje, tesis que dice haber encontrado en Freud. Éste, en efecto, ya había visto que «la forma del lenguaje constituye la ley de la cultura». Lacan reforzará la tesis al señalar que no debe entenderse en clave de analogía, sino de descripción: la estructura del inconsciente *es* la misma del lenguaje.

Se sigue de aquí que la misión de esa ciencia del inconsciente que es el psicoanálisis habrá de ser el análisis de su objeto en los términos que le corresponde en tanto que lenguaje, esto es, en términos de lingüística estructural. Cuando analizamos, por ejemplo, los sueños vemos que cualquiera de ellos posee la estructura de una frase o más bien, si hemos de atenernos a su letra, de un acertijo, es decir, de una escritura «de la que el sueño del niño representaría la ideografía primordial, y que en el adulto reproduce el empleo fonético y simbólico a la vez de los elementos significantes, que se encuentran tanto en los jeroglíficos del Antiguo Egipto como en los caracteres cuyo uso se conserva en China»[51]. Sus imágenes, por tanto, «no han de retenerse si no es por su valor de significante», es decir, por lo que permiten *deletrear* de esa pieza de lenguaje que es el sueño.

Pero éste no es algo dado, que le sobrevenga desde algún *fuera* al sujeto, sino que procede de él, es el resultado de una determinada elaboración de los materiales de que disponía: no es un texto que se limite a leer, sino que también ha sido escrito por él. Y aquí Lacan constata el despliegue de toda una retórica que engloba desde desplazamientos sintácticos (elipsis, hipérbaton, repetición...) a condensaciones semánticas.

El sueño sirve para mostrar en general el funcionamiento del inconsciente, cuyo elemento constitutivo es el significante. La famosa distinción saussureana entre significado (concepto) y significante (imagen fónica o acústica) es asumida por Lacan, pero replanteada en una nueva forma. A diferencia de lo que se sostenía en el *Curso de lingüística...*, donde aquellos términos eran pensados en correspondencia paralela, como las dos caras de una misma moneda, en el esquema lacaniano significante y significado no se hallan en el mismo nivel. En su relación se da un corte o barrera, teniendo el significante autonomía y primacía respecto al significado. «El significante no tiene sentido sino en su relación con otro significante»[52].

Lo que nos permite pasar a la segunda parte de la pregunta ¿qué hay de estructuralista en volver a los clásicos? Las conclusiones que de aquí extrae, habíamos anunciado como respuesta. Pues bien, se desprende de lo que hemos expuesto la imagen del hombre como habitado por el significante, significante cuya lógica, como se dijo, es retórica, siendo fundamentales en ella los procesos metafóricos y metonímicos: «el síntoma *es* una metáfora, queramos o no decirlo, como el deseo *es* una metonimia, incluso cuando el hombre se ríe de él»[53]. Tanta insistencia en el *es* (las cursivas corresponden al propio Lacan) debe entenderse en clave polémica. No se trata, como tantos psicoanálisis *blandos*, ego-lógicos, han propuesto, de que la tesis de que el hombre en general (y el paciente en particular) se revela en el lenguaje equivalga a que hay un *yo* o un *sujeto* oculto por el lenguaje. Interpretarla así supondría recaer en una concepción humanista del individuo, expresamente criticada por Freud.

El problema es *situar al sujeto*, saber dónde se encuentra este yo que el propio Freud había definido como un núcleo de palabras en torno al pronombre *yo* que el paciente enuncia al hablar de sí mismo. Se trata, por tanto, más bien de extraer coherentemente las consecuencias que se siguen de mantener que el sujeto está articulado en estructuras similares a las estructuras del lenguaje. Cuando Lacan aplica sus esquemas al análisis del desarrollo de la persona, lo que se le aparece es un sujeto descentrado entre dos niveles, el consciente (de la cultura) y el inconsciente (del deseo). La escisión, de acuerdo con lo dicho, es entre ámbitos organizados estructuralmente y relacionados entre sí también mediante complejas estructuras armadas según el modelo lingüístico.

Así, de un lado el inconsciente es «ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste: es ese capítulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte»[54]. De otro, la conciencia humana no construye el orden simbólico, que, muy al contrario, se le impone desde una ley que le es ajena: «El orden del símbolo ya no puede concebirse como constituido por el hombre, sino como el constituyente». El hombre es hablado; no es él quien habla. La esencia de cada uno de nosotros está en los contenidos del inconsciente, como ya señalara Freud en su famosa frase «ahí donde estuvo el ello, ha de llegar a estar el yo».

Si algo no puede ser mantenido por más tiempo es la pretensión cartesiana de hacer coincidir el sujeto con su reflexión. El sujeto no se identifica con la conciencia (no podría hacerlo, desde el momento en que quedó dictaminada la ruptura entre significante y significado). Pienso en lo que soy allí donde no pienso pensar (esto es, lo que me determina se encuentra allí donde no creo estar pensando) y, a la inversa, donde creo encontrarme, donde soy juguete de mi pensamiento, no me encuentro en realidad. La fórmula que mejor condesa esta actitud es la que Lacan propone, invirtiendo el *cogito* cartesiano: «Pienso donde no soy, luego soy donde no pienso»[55]. El sujeto es la ocasión de un conflicto, el espacio donde se desarrolla una escisión. Lacan se alinea en este punto con sus compañeros estructuralistas, proporciona una nueva batería de argumentos con los que atacar todas las formas de la vieja subjetividad (quiere decirse, tanto la representada por quienes asumen la ilusoria pretensión filosófica del *cogito,* como la supuesta en todas las formas de terapia centradas en la construcción o fortalecimiento del yo por el análisis).

GILLES DELEUZE

Aludíamos al iniciar el presente epígrafe a la curiosa peripecia sufrida por el término *estructuralismo,* esto es, a la peculiar circunstancia de que su caída en desuso, lejos de verse acompañada por el desinterés hacia los autores que formaban parte de él, ha coexistido con una cierta atención hacia los mismos, cuanto menos en determinados círculos filosóficos. Cabría aventurar una suerte parecida para el de *postestructuralismo* y para los autores que lo constituyen, y algo habría de verdad, aunque con un matiz específico, determinado precisamente por el prefijo *post.* Porque, más allá de que la definición proporcione el dato, tan obvio como objetivo, de que este movimiento tuvo lugar tras los años de hegemonía del estructuralismo, el modo en que proporciona dicha información introduce una mo-

dulación particular sobre la misma. Aceptar la condición de *post* por parte de un autor o una corriente implica en cierto modo atribuirse una naturaleza epigonal con relación a aquellos autores o corrientes respecto de los cuales se establece la definición, al tiempo que supone introducir una distancia o reserva concerniente a todo ello. *Postestructuralistas* serían entonces aquellos pensadores que, asumiendo la pertinencia de los desarrollos del estructuralismo clásico, manifiestan algo de antagonismo o contraposición respecto a él.

Como es evidente, tales consideraciones —en el fondo, casi puramente formales— no agotan la caracterización del fenómeno. Está lejos de ser casual la actual proliferación de corrientes y tendencias que se definen de idéntica manera (esto es, por recurso al *post*). Richard Bernstein se ha referido a la «dificultad para autonombrarse»[56] como causa subyacente de este *postismo* filosófico generalizado. Dicha dificultad estaría expresando de manera oblicua la percepción que el hombre contemporáneo tiene de la época que le ha tocado vivir, el hecho, meditado a fondo por Heidegger, de que la idea que mejor define nuestro tiempo es la idea de final. Sería precisamente esta percepción cuasiterminal de la propia época lo que vendría indicado a través del *post:* como si lo único que ya estuviera al alcance de nuestra mano saber fuera lo que vamos abandonando, aquello a lo que venimos obligados a renunciar.

Pero dicha percepción, por generalizada que pueda estar, no ha dado lugar a un único tipo de discurso. Ni siquiera a un único género de argumentaciones. La conciencia de vivir el final de una partida ha servido de hecho tanto para promover, bajo múltiples claves, el abandono de la filosofía como para exasperar su gesto más especulativo. Probablemente el postestructuralismo haya tenido mucho más que ver con esto último que con lo primero, y no resulta difícil entender la razón. Alguna vez se ha dicho que la dificultad de los filósofos más especulativos —entendiendo por tales, los más abstractos y herméticos— no tiene que ver con la lejanía, sino con la extremada proximidad de aquello de lo que tratan. Hegel, por mencionar un representante ejemplar de este grupo, no refiere a lo remoto, sino a lo más inmediato. Podría afirmarse que se ubica en un lugar (casi) imposible, en el *punto ciego* del pensamiento. Reflexiona sobre la reflexión: piensa sobre la naturaleza del pensar. Operando de esta forma, ejemplifica lo que parece ser el destino de la filosofía en cuanto tal: no alcanza a escapar nunca de sí. Gilles Deleuze (1925-1995), acaso el representante más eminente de la sensibilidad postestructuralista, desarrolla su actividad en este campo de operaciones.

De muchos filósofos se predica la resistencia que ofrecen al intérprete, la dificultad objetiva que presentan sus textos —quiere decirse, la pro-

puesta que contienen— para ser comentados, resumidos o reconstruidos. Pero hay que admitir que, de entre todos aquellos filósofos, Deleuze es uno de los que más difícil le pone las cosas al historiador de las ideas, y que ese rasgo, lejos de constituir accidente (de lo escrito) o antojo (del autor) tiene que ver con aspectos esenciales de su propuesta. Más que una previa advertencia metodológica o de procedimiento, lo anterior constituye, por tanto, la primera palabra acerca del autor. Que avisa, por lo pronto, de que determinadas maneras de abordar la aportación de un filósofo contemporáneo, más o menos convencionales desde el punto de vista historiográfico, constituyen, cuando se intentan aplicar a los escritos de Gilles Deleuze, instrumentos de escaso interés teórico, que apenas sirven para otra cosa que para hacer algo más transitable el vasto e intrincado territorio del pensamiento deleuziano.

Probablemente ése sería el caso de algunas interpretaciones que han creído posible distinguir claramente en el conjunto de la obra deleuziana momentos o, si no más, diferentes calidades de textos. Habría, en esta lectura, un *primer Deleuze* dedicado a trazar el camino de un *pensamiento menor* a través de la crítica literaria y filosófica, que habría alumbrado, en el periodo comprendido entre 1953 y 1968 monografías sobre Nietzsche[57], Kant[58], Hume[59], Bergson[60], Spinoza[61], Proust[62] o Sacher-Masoch[63], y un *segundo Deleuze,* que en el año 1969, ya sin la apoyatura argumental de ningún clásico, presenta sus propias ideas —lo que se ha denominado la *filosofía crítica*— en obras como *Diferencia y repetición*[64] y *Lógica del sentido*[65]. A continuación se abriría un periodo que iría de 1972 a 1980, marcado por su encuentro con Felix Guattari y que habría dado lugar a los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia (El anti-Edipo*[66] y *Mil mesetas*[67]): es el periodo del *esquizoanálisis.* La última etapa es una etapa estética, que se abre con su libro de 1981 sobre Francis Bacon[68], y en la que destacan sus libros sobre cine[69], sin olvidar *¿Qué es filosofía?*[70], la última obra escrita en colaboración con Guattari. No sería forzar demasiado las cosas afirmar que estos cuatro momentos se dejarían subsumir en dos: el primero, en el que Deleuze todavía no habría empezado a pensar por cuenta propia y un segundo, que abarcaría la totalidad de su producción posterior a 1968, en el que nuestro autor ya habría roto a hablar en su propio nombre.

Si hemos propuesto esta interpretación (por lo demás muy extendida) como muestra de una manera tal vez útil pero en cualquier caso poco fecunda de abordar el estudio de Deleuze, no ha sido para postular frente a ella una absoluta indiferencia cualitativa entre todas sus obras, o para sugerir la existencia de una limpia continuidad a lo largo de toda la trayectoria deleuziana. De dar a entender alguna de estas cosas, estaríamos contribuyendo a deslizar la idea —de todo punto absurda— según la cual

Deleuze fue Deleuze desde el primer momento, esto es, la de que su propuesta teórica aparecía, sino *in toto*, sí *ex novo*, desde sus escritos más tempranos. Cuando lo que en realidad parece haberse producido es un proceso específico, en el que, por un lado, la tarea de análisis de grandes autores es llevada a cabo de un modo muy característico y, por otro, el desarrollo de la misma constituye ocasión privilegiada para que Deleuze empiece a diseñar —al tiempo que pone a prueba sobre la piel teórica de terceros— su propio entramado categorial (con conceptos como los de diferencia, repetición, multiplicidad o univocidad, que serán retomados y culminados en obras posteriores). En el bien entendido, conviene apresurarse a señalarlo, de que ambos aspectos constituyen dimensiones íntimamente ligadas de un mismo registro. Porque, en efecto, aquellos primeros textos, sólo en apariencia puramente historiográficos, pueden ser vistos, a la luz del privilegio que supone conocer la deriva seguida años después por el autor, como auténticos indicios —cuando no anuncios— de la propuesta filosófica que terminará por estallar en sus libros *mayores*.

Aunque únicamente sea para no dejar sin pruebas estas últimas afirmaciones, podríamos añadir un par de observaciones. De un lado, la de que la selección de autores en los que Deleuze se centra en su momento inicial resulta en sí misma reveladora. Porque no se ocupa de los grandes clásicos sino más bien de pensadores situados en uno u otro sentido en los márgenes de la historia de la filosofía, refiriéndose tan sólo a los primeros (Platón, Kant, Hegel...) para combatirlos denodadamente. El sesgo de la selección constituye así un primer anticipo del signo de la propuesta deleuziana, como habremos de mostrar a continuación. Pero, al lado de esto, también conviene resaltar otro dato, al que el propio Deleuze se ha referido en alguna ocasión en términos descaradamente provocadores, y es el que tiene que ver con su particular manera de entender el abordaje de los filósofos del pasado[71]. Una manera en la que lo que prima es la voluntad deleuziana de filosofar conjuntamente con el pensador escogido, mucho más que la de reconstruir fiel y minuciosamente su propuesta. No se trata por tanto de reproducir lo que ya fue pensado sino más bien de producir algo, en la medida que sea, nuevo.

¿Un pensamiento ventrílocuo?

Si de ese particular diálogo con determinados pensadores puede saltar la chispa de la novedad es porque en sus propuestas se encuentra el germen de un pensamiento de naturaleza radicalmente distinta, silenciado por la historia oficial de la filosofía occidental. Los grandes autores de

esta última —los Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, etcétera— han ido trazando el surco por el que todo discurso filosófico con pretensiones no tenía más remedio que transitar, quedando cualquier otra manera de pensar condenada a situarse en los márgenes. A esta imagen preceptiva, casi obligatoria, Deleuze la denomina *imagen dogmática del pensamiento* y en *Nietzsche y la filosofía* queda caracterizada a partir de tres rasgos fundamentales. El primero es el que afirma que pensar es el ejercicio natural de una facultad en el que debe expresarse el sentido común y que, de ejercitarse de manera correcta, alcanza la Verdad. El segundo sostiene que el error se produce cuando somos desviados de la Verdad por «fuerzas extrañas al pensamiento», como cuerpos, pasiones o intereses. De acuerdo con el tercer rasgo, «basta un *método* para pensar bien, para pensar verdaderamente»[72]. El método es un artificio que nos permite encontrar la naturaleza del pensamiento y conjurar de esa manera el efecto de las diversas fuerzas extrañas que lo alteran y pervierten. En cualquier caso lo que queda claro para esta concepción del pensamiento es que la Verdad existe, por más que a menudo se encuentre oculta tras los múltiples velos con los que nuestra propia ignorancia la ha recubierto. Y acceder a la Verdad habrá de equivaler, de acuerdo con lo dicho, a des-cubrirla, a des-velarla.

Para Deleuze las dos corrientes que en mayor medida han contribuido a la consolidación de esta imagen dogmática del pensamiento han sido el platonismo (con su trascendentalismo inherente) y la dialéctica hegeliana (con su concepción de lo negativo como método). Respecto a esta última, el reproche fundamental que nuestro autor dirige al instrumento metodológico capital de Hegel es uno y doble al mismo tiempo. Deleuze acusa a la dialéctica de ser abstracta y estéril (o reproductiva). Lejos de investigar el proceder inmanente de los devenires concretos, la Idea hegeliana que se desarrolla en sí misma para llegar a sí misma, incluye la negación como un momento previo al retorno al seno de un identitario que siempre permanece. No es, por tanto, una negación productiva, creadora, porque no puede serlo: «andar con los pies en el aire no es algo que un dialéctico pueda reprochar a otro: es el carácter fundamental de toda dialéctica»[73]. Con otras palabras, la dialéctica no es un instrumento productivo, sino reproductivo, representativo: la cumplida expresión metodológica del más viejo nihilismo metafísico (el que se expresa en la máxima «Yo soy el que soy», en la que Yahvé manifiesta su identificación con el Ser). Inútil, por tanto, confiar en la dialéctica para llevar a cabo la tarea de elaboración del pensamiento afirmativo que Deleuze propugna: se encuentra demasiado comprometida con los valores y el sentido preexistentes, le importa demasiado la obtención de una síntesis reunificadora, como

para esperar eso de ella. Antes bien al contrario, la dialéctica constituye la más eficaz garantía de reproducción de lo viejo.

Quien desee alumbrar lo nuevo, alcanzar la diferencia, debe, como paso previo, abandonar esa disposición negativa y asumir una vocación crítico-afirmativa que le permita emprender la tarea, propia de la filosofía según Deleuze (y Nietzsche), de creación de valores y de sentido[74]. La distinción entre crítica y negación se relaciona con la ambición y la radicalidad del rechazo. Kant, en contra de lo que la historiografía filosófica occidental ha postulado siempre, no lleva a cabo consecuentemente el proyecto de una filosofía crítica, en la medida en que nunca llega a criticar la verdad (la ciencia) y el bien (la moral), limitándose a criticar la falsa ciencia (la metafísica dogmática) y la falsa moral (la heteronomía)[75]. Pero tal vez sea en la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo donde más claramente se perciba la circularidad de toda dialéctica o, si se prefiere, el callejón sin salida al que queda abocada la mera negación. En todo caso lo que en ella no podemos encontrar es rastro alguno de producción de valores, de sentido, o de cualquier elemento que permita escapar a esa inacabable relación especular en el seno de una axiología establecida (y nunca cuestionada) que es precisamente lo que la define. Porque, en efecto, lo que bajo ningún supuesto lleva a cabo el esclavo es impugnar la estructura que hace de él quien es. Tanto si acepta su condición de esclavo como si se propone ocupar el lugar del amo, está contribuyendo a reproducir la misma relación (como mucho con diferentes actores).

El problema tanto del esclavo como del amo hegelianos es su debilidad. Ni uno ni otro poseen la fuerza suficiente para afirmarse por sí solos, para crear sus propios valores: de ahí que permanezcan atrapados en la red de unos papeles previamente establecidos, conformándose con ese movimiento inerte que es la negación del otro. El amo se dice a sí mismo: «Soy bueno, luego tú eres malo», el esclavo se dice: «Eres malo, luego yo soy bueno». ¿Resultado? En el supuesto de que un día el esclavo accediera al lugar del amo no podría desarrollar la tarea afirmativa de producción de valores, quedando únicamente a su alcance la posibilidad de invertir aquellos que el amo había establecido soberanamente. Puesto que todo lo que sabe de sí es *lo que no es*, en el momento en que le fuera dado definir su propia axiología el esclavo difícilmente podría ir más allá de un razonamiento del tipo «puesto que los valores del amo son malvados, los valores contrarios (trabajo, democracia, filantropía), han de ser los buenos». Se comprende que Deleuze —siguiendo en este punto los razonamientos nietzscheanos de *La genealogía de la moral*— vea en la dialéctica hegeliana un pensamiento de lo mismo, una estéril estrategia oscurecedora que se limita a nombrar diferentemente lo que siempre permanece igual[76]. Fren-

te a tales objetivos, la producción de valores y de sentido proclamada por Nietzsche se le aparece a Deleuze como la expresión de la potencia de una subjetividad no sometida a las exigencias de lo establecido sino empeñada en una tarea de propia afirmación.

Pero la tesis de que pensar es producir valor y sentido no sólo sirve al autor de *Diferencia y repetición* para tomar distancia del esquema dialéctico hegeliano: también es el arma con la que se opone frontalmente a la tesis central del trascendentalismo platónico, segunda corriente sobre la que se sostiene el pensamiento dogmático. Para el platonismo el pensar no es sino la re-presentación de las esencias fijas, de la Verdad. De semejante concepción del pensar se desprende una manera particular de entender la tarea del filósofo, que pasa a poder visualizarse bajo la figura del detective ocupado en encontrar las huellas que la Verdad ha ido dejando por el mundo para, de esa forma, transitar el camino que conduce hacia ella, o tal vez mejor bajo la del arqueólogo-sacerdote-explorador, dedicado a penetrar en los misterios insondables de esa esencia hipostasiada. Lo que equivale a decir que en esta perspectiva la Verdad no solamente *es*, sino que es algo *dado*, algo que en el mejor de los casos el filósofo consigue descubrir y frente a lo cual no le queda hacer mucha más cosa que levantar acta de su existencia e intentar interpretar sus signos.

La nueva imagen del pensamiento que promueve Deleuze enfatiza, como hemos venido reiterando, su condición afirmativa, productiva, énfasis que va a afectar inevitablemente a su idea de la Verdad, que también será entendida bajo esa misma clave. La afirmación de que la Verdad —lejos de simplemente *ser*, o de ser algo *dado*— es algo *producido* supone una importante reconsideración de todos los términos en presencia, así como de la perspectiva desde la que son tratados. Por lo pronto, la afirmación deleuziana no es conmensurable con la platónica por la sencilla razón de que es más potente, esto es, la subsume: la tesis de que la Verdad no es producida es, ella misma, una verdad producida. Esta permanente y sistemática ocultación de su propia naturaleza constituye uno de los rasgos más característicos del pensamiento dogmático, rasgo que Deleuze tiene especial interés en criticar.

En efecto, resistiéndose a aceptar que la Verdad es algo producido, dicho pensamiento, no sólo la confina en el ámbito de la trascendencia, sea la del mundo platónico de las ideas o la de Dios, sino que, obrando así, bloquea la posibilidad de penetrar en la urdimbre constituyente del filosofar. Pero si, por el contrario, se concibe lo pensado como un producto, entonces la reconstrucción del proceso a través del cual ese resultado ha tenido lugar pasará a constituir un elemento clave para su inteligibilidad. De esta manera es como Deleuze introduce de pleno derecho en su dis-

curso la cuestión de las condiciones de posibilidad del pensar, cuestión que en su etapa crítica adquirirá una centralidad aún mayor. Con sus propias palabras: «La verdad de un pensamiento debe interpretarse y valorarse según las fuerzas o el poder que la determinan a pensar, y a pensar esto o aquello»[77]. Lo que significa que no tiene caso, desde su perspectiva, seguir hablando de lo verdadero tal como es en sí, para sí o para nosotros. Como tampoco lleva a ninguna parte preguntarse por la verdad «a secas» (la expresión es del propio Deleuze). Dado que el pensamiento no piensa nunca por sí mismo ni halla por sí mismo la verdad, lo que procede preguntarse es qué fuerzas se ocultan en el pensamiento de esta verdad o, lo que es lo mismo, cuáles son su sentido y su valor[78].

Todo este cuestionamiento —quiere decirse, tanto el del trascendentalismo platónico como el del *negativismo* hegeliano— desborda la mera crítica de la imagen dogmática del pensamiento para empezar a proporcionar elementos de lo que será la específica propuesta deleuziana. Por lo pronto, una de las derivaciones de la crítica anterior, en concreto la referida a la crítica del concepto de representación, conduce a una de las reflexiones más interesantes y sugestivas de la propuesta de Deleuze, esto es, su concepción del modo en el que se constituye la subjetividad. En el fondo, el recorrido llevado a cabo en esta primera etapa por diferentes autores de la historia de la filosofía le permite a nuestro autor señalar en qué medida el concepto tradicional de representación exige admitir el concepto de un sujeto idéntico a sí mismo que pretende conocer un mundo enfrentado a él, exigencia que culmina en la filosofía de la identidad hegeliana y de la que habrían escapado, en su interpretación, Hume y Spinoza. El primero en la medida en que considera al sujeto como una suma de impresiones y no como una identidad sustantiva, y el segundo en cuanto propone una filosofía de la expresión basada en la fuerza de las diferencias, filosofía en la cual el sujeto manifiesta su fuerza en la expresión y en el deseo.

Se desprende de esto una idea de subjetividad que, frente al sujeto constituido de la Modernidad, acentúa los rasgos más inestables (hasta el extremo de que en un momento posterior Deleuze llegará a denominarla «sujeto larvario»). El hecho de que sea el efecto de un exterior —el mundo— en continua deriva le lleva a preferir el término subjetividad y similares a otros[79], que se le antojan más cosificados o esencializantes. Se trata en todo caso de oponerse a las concepciones tradicionales enfatizando el dato de que estamos, propiamente, ante un proceso a través del cual el exterior va dejando sus impresiones sobre una superficie de subjetivación, que recoge ese flujo de acontecimientos que le trasciende para expresarlo posteriormente hacia el exterior. Cabe seguir hablando, pues,

de un *dentro* y de un *fuera*, siempre que a esos términos les atribuyamos una condición máximamente fluida y cambiante: que los entendamos como los territorios de un conflicto, territorios cuya extensión y cuya forma varía con el conflicto mismo. Pero en ningún caso tiene sentido empeñarse en interpretarlos como si nombraran espacios predeterminados o, lo que viene a ser lo mismo, como si señalizaran fronteras o dibujaran líneas de demarcación. Años más tarde, Deleuze declarará expresamente: «No todas las individuaciones se hacen de acuerdo con el modo de un sujeto o incluso de una cosa»[80]. Declaración que deja meridiana la idea de que, incluso cuando la individuación tiene lugar bajo el modo de un sujeto, ello no deja de ser el particular efecto de un mundo —instancia a la que se le concede inequívocamente el primado ontológico—. El sujeto representa tan sólo una convención conceptual que resulta legítimo utilizar en la medida en que sirva para entendernos, pero con la clara conciencia de que en realidad «ya no hay sujetos, sólo hay individuaciones dinámicas sin sujeto que constituyen los agenciamientos colectivos»[81].

En todo caso, si la referencia a la subjetividad puede operar a modo de puente para transitar desde las iniciales críticas deleuzianas a determinados episodios de la historia de la filosofía hasta los momentos en los que el autor habla ya con su propia voz es en la medida en que se considera que en la misma constitución del sujeto podemos encontrar el núcleo del problema de la diferencia, asunto que va a constituir uno de los ejes mayores de su reflexión posterior. Porque, en efecto, es el intento de sentar la diferencia en el propio sujeto —un sujeto, no se olvide, que quedó provisionalmente definido por su vínculo con la diferencia y la expresión, categorías sobre las que se volverá de inmediato— el que lleva a Deleuze a proponer una nueva ontología, a la que bien podemos calificar de una ontología de la diferencia.

Ontología de la diferencia que en modo alguno supone una reedición de la vieja distinción ontológica de la filosofía especulativa, en la que el Ser, inexpresable por la representación metafísica o trascendental, quedaba nítidamente diferenciado de los entes, también denominados substancias o «cosas» por la metafísica, u «objetos» por la filosofía trascendental. Deleuze empieza a elaborar su particular idea de diferencia a partir del diálogo con el pensamiento de Bergson, quien le provee de la noción básica con la que afrontar la tarea. Dicha noción es la de multiplicidad, que a su vez se divide en cuantitativa y cualitativa. La primera viene representada a la perfección por el objeto, cuya característica es la adecuación recíproca de lo dividido y de las divisiones, del número y de la unidad: de ahí que en un momento dado Deleuze denomine a este tipo de multiplicidad, *multiplicidad numérica*. Objetivo, por tanto, es aquello que, al divi-

dirse, no cambia de naturaleza, sino que sólo da lugar a diferencias de grado[82]. El sujeto y lo subjetivo en general constituyen, en cambio, el ámbito por excelencia de la multiplicidad cualitativa. Bergson proporciona el siguiente ejemplo: «Un sentimiento complejo contendrá un número bastante grande de elementos más simples; pero no podremos decir que dichos elementos están completamente realizados, en tanto no se despejen con una nitidez perfecta; y, desde el momento en que la conciencia tenga percepción distinta de los mismos, el estado psíquico que resulta de su síntesis habrá por eso mismo cambiado»[83].

La cita deja claro que el rasgo que permite distinguir ambas multiplicidades es el rasgo diacrónico o, con la expresión del propio Bergson, la duración. Frente a la multiplicidad espacial y numérica, cuantitativa y extensiva, caracterizada por su condición «discontinua y actual» (por seguir la expresión deleuziana), la multiplicidad cualitativa es esencialmente temporal, intensiva y heterogénea. Permite que emerjan las diferencias de naturaleza: aquellas que resultan irreductibles al número. La introducción del eje diacrónico constituye, de esta forma, el elemento clave para comprender el proceso a través del cual se lleva a cabo la producción de Diferencia. Lo que es deviene múltiple al instalarse en dicho eje o, si se prefiere, la introducción del vector duración genera efectos multiplicadores en lo que es. En ese sentido, cabe afirmar que el tiempo constituye la diferencia interna o, tal vez mejor, la *diferencia en sí* en la medida en que es la inmersión en él lo que hace que lo que es devenga algo diferente de sí mismo. En todo caso, no hay aquí rastro de la manera de entender la diferencia característica de la dialéctica, esto es, como oposición o contradicción. La diferencia no se mide con lo Otro —ni con ninguna de sus variantes— sino que no tiene más referencia que ella misma y la duración, a la que está sometida en cuanto que existe.

Hablar con la propia voz

Cuando por fin en 1968, con *Diferencia y repetición*, Deleuze inaugura el periodo de su *filosofía crítica* propiamente dicha, buena parte de las premisas y herramientas con las que elaborarla ya han sido tematizadas. De ahí la aparente paradoja: el autor empieza a hablar con su propia voz en el momento en que consigue despersonalizarse, en que se atreve a dar salida a todos los elementos y fuerzas que le constituyen y que, dejados en libertad, muestran su auténtico carácter: no son de nadie y a nadie, propiamente, definen. Si acaso muestran la grandeza de quien les proporcionó la oportunidad de hacerse visibles. Tal es el caso de esas dos nociones que

dan título a su obra y que, en gran medida, definen el contenido de su proyecto. La diferencia y la repetición de las que Deleuze habla en ella son, decididamente, categorías no-representacionales (postplatónicas, bien pudiéramos decir). Ante todo porque, lejos de entenderlas como dos conceptos disociados (en el pensamiento representativo la repetición sólo puede ser, por definición, repetición de los diversos *mismos*), nuestro autor las concibe como potencias inseparables y correlativas: la repetición, sostiene en la estela de Nietzsche, no es sino una forma de producción de diferencia y la diferencia, por su parte, constituye la expresión de la repetición.

Este vínculo entre las dos «potencias de la esencia» es posible gracias a la señalada introducción del elemento diacrónico: gracias a él la repetición, lejos de limitarse a perseverar en lo existente, es capaz de producir diferencias. El tiempo es el ámbito que permite la materialización de las virtualidades. O, si se prefiere formularlo a la inversa: precisamente porque este incontenible fluir de la duración impide la fantasía de una identidad especular, los entes quedan condenados a la condición de mero simulacro, de copia sin referente alguno en el que reafirmarse. Aunque el concepto de simulacro proceda de Pierre Klossowski (quien a su vez desarrollaba una intuición nietzscheana) y haya alcanzado una cierta notoriedad merced a las aportaciones de autores como Foucault o Baudrillard, lo cierto es que la idea de que existe una ficción exenta de remisión, ficción de la que en modo alguno podemos predicar nada parecido a su *verdad,* obtiene en el interior del esquema deleuziano una eficacia teórica especialmente destacada. Porque el simulacro, en su necesaria oquedad, ilumina sobre la auténtica naturaleza del Ser, que, tras lo dicho, ya sólo puede ser visto como un Ser en devenir, esto es, como un Ser no saturado. Las aventuras de la realidad tienen, pues, el signo de la repetición, pero de una repetición, si se nos permite hablar así, *abierta.* Puesto que lo que se repite no es lo existente concreto, el modelo o el concepto en sus determinaciones: lo que se repite es la producción de la diferencia. Las referencias anteriores a la subjetividad como territorio o superficie (y no como elemento, realidad o cosa) pueden quedar ahora completadas. Lo que importa de la subjetividad es su potencia afirmativa y creadora, su afirmación de la multiplicidad intensiva y cualitativa. Su voluntad de poder, por decirlo con ortodoxia, o quizá también su *voluntad de riesgo,* si por tal se entiende su resuelta disposición a dejarse permeabilizar y moldear por los acontecimientos. En definitiva, su inequívoca vocación nómada.

Pero que esta reintroducción tardía de la subjetividad no desdibuje el perfil de las ideas deleuzianas, ni sugiera una concepción equivocada de las mismas. No se trata de postular unos nuevos objetivos para la subjetivi-

dad, sino más bien una nueva forma de perseguir cualesquiera objetivos[84]. El desplazamiento es en realidad un efecto del abandono, por parte de Deleuze, del esquema platónico de deseo —que era siempre deseo de algo— para abrazar en su lugar un concepto del mismo como potencia. Ahora bien, considerar *efecto* a dicho desplazamiento no deja de ser una forma oblicua de recordar cuáles son las categorías que en este esquema resultan prioritarias. Que el deseo se *libere de su objeto* —o, lo que viene a ser igual, que se afirme en su condición de fuerza de la vida como línea vital abstracta—, no es un fin en sí mismo sino mera condición de posibilidad para que la subjetividad asuma la importancia del valor de la repetición y del eterno retorno como creciente producción de diferencias nuevas. La primacía ontológica de la diferencia se podría expresar también observando lo que tiene la subjetividad de constructo y pliegue del exterior, y mucho de verdad habría en la observación. Sin embargo, resultaría asimismo erróneo (sólo que con un error de otra naturaleza) derivar de esto una imagen meramente pasiva de la subjetividad, como si no le cupiera a ésta más función ni más destino que la de ser espacio u ocasión para el surgimiento de las diferencias.

Si la subjetividad es más que pasividad, ello es debido a que el permanente devenir del mundo no se deja pensar en términos de un monótono, armónico y homogéneo flujo de acontecimientos. De lo que hay —o tal vez fuera más ajustado decir: de lo que va habiendo— se apropia inmediatamente el Poder, que lleva a cabo sobre cuanto ocurre una tarea de atribución de sentido. Tanta es su avidez por apropiarse de lo ocurrido que, sin sombra de exageración, puede afirmarse que aquello sobre lo cual el poder no coloca el foco de su atención carece de existencia social. En consecuencia, cabe afirmar que no todo acontecimiento, por el mero hecho de serlo, posee sentido. El sentido es una determinación que el acontecimiento alcanza cuando consigue hacerse visible y denunciable, una particular manera de la que dispone el poder para encauzar cuanto ocurre hacia vías de interpretación e inteligibilidad preestablecidos.

Pero la tutela que el poder se esfuerza por ejercer sobre el sentido no se resuelve en un completo control sobre éste, y ello debido a la naturaleza misma de las instancias que aquí intervienen. De un lado, la subjetividad no se agota en su condición de efecto del exterior, ni, por tanto, viene condenada a la pura sumisión respecto al poder. La subjetividad es también expresión de una potencia, capacidad de despliegue fuera de las vías de sentido trazadas desde el poder. Esta puntualización no introduce ningún elemento nuevo: confiar en que la subjetividad pueda construir su propio sentido y valor se sigue, de hecho, de la apuesta por el programa nietzscheano llevada a cabo por Deleuze desde el primer momento.

De otro lado, y complementando lo anterior, el sentido en cuanto tal no debe identificarse con la imagen del mismo que el poder se empeña en presentar. En *Lógica del sentido* el autor deja bien clara su particular *buena nueva:* «El sentido no es nunca principio ni origen, es producto. No está por descubrir, ni restaurar ni reemplazar; está por producir con nuevas maquinarias»[85]. Es, desde luego, una buena nueva, al menos en la medida en que coloca la cuestión del sentido en una perspectiva completamente distinta a la que suelen adoptar aquellas otras posiciones filosóficas que, tomando como único referente polémico determinadas intransigencias de matriz cientificista (pensemos, por poner el ejemplo más contrastado, en el Círculo de Viena), utilizan dicha cuestión como la antesala para la legitimación teórica de alguna trascendencia.

Hay que empezar, pues, por reivindicar la inmanencia frente a la trascendencia a la hora de hablar del sentido. Pero a sabiendas de que el debate no puede concluir en una reivindicación meramente programática de la una frente a la otra. Deleuze viene —no se olvide— de un combate contra la imagen dogmática del pensamiento, y este origen proporciona el marco interpretativo adecuado en el que insertar su propuesta acerca del sentido. Las diversas filosofías modeladas por la trascendencia se caracterizan por su concepción de aquél como fundamento, como principio, no por apelar de inmediato a una determinada instancia o entidad exterior al mundo como garantía del sentido. Incluso al contrario: es el caso que, con frecuencia, la concepción *trascendental* del sentido se reviste de una apariencia real, concreta, inmediata y perfectamente identificable. No otra cosa ocurre con el llamado *sentido común,* el cual constituye para Deleuze uno de los conceptos rectores de la imagen dogmática del pensamiento. Y aunque la crítica deleuziana se centra en la función policíaca que cumplen advertencias del tipo «todo el mundo sabe, nadie puede negar»[86], lo cierto es que no costaría encontrar en sus argumentos resonancias de los utilizados por Heidegger para denunciar la existencia inauténtica.

De hecho, la misión que cumplen las apelaciones a *lo obvio, lo evidente, lo indiscutible,* etcétera, llevadas a cabo por el sentido común es la de ocultar el auténtico fondo de este pensamiento, esto es, el hecho de que se asienta sobre unos principios inquebrantables y eternos que son los que le permiten pontificar sobre la verdad y la falsedad, lo correcto y lo incorrecto, la precisión y el error. Pero para Deleuze lo normal nunca puede ser lo normativo o, lo que viene a ser lo mismo, el pensar filosófico no puede consistir en una mera reformulación de lo que ya está en la mente de todos. Eso equivaldría a neutralizar lo que en realidad constituye una alternativa ineludible: la filosofía frente a la *doxa,* el pensamiento frente

al reconocimiento. En la perspectiva deleuziana pensar es, por el contrario, enfrentarse a todo presupuesto, resistir al imperialismo de un sentido común que se empeña en convertir a la filosofía en reverberación (y no en crítica), y al filósofo en apacible testigo de la dúplica (en lugar de en incómodo intempestivo).

Deleuze opone a esto el concepto de sentido al que antes hicimos referencia —el sentido como efecto o producto de un exterior—. Para describir de manera adecuada la alternativa deleuziana, conviene recordar la caracterización de los niveles de la proposición presentada por diversos lingüistas —entre otros por Benveniste[87]—. Dichos niveles serían básicamente tres: el de la *designación,* constituido por las relaciones de una proposición con el estado de cosas exteriores y definida por el par verdadero/falso, el de la *manifestación,* constituido por las relaciones de una proposición con el sujeto que habla y definida por el par veracidad/engaño, y, por último, el de la *significación,* constituido por las relaciones de una palabra con conceptos universales y lazos sintácticos y definido por el par condición de verdad/posibilidad de error y absurdo. Pues bien, a estas tres dimensiones, internas, de la proposición Deleuze añade una cuarta, la del sentido, al que define como extraproposicional, por cuanto no se encuentra *en* la proposición, si bien es lo que la proposición expresa.

Michel Foucault ha formulado este punto con notable claridad: «Es preciso sustituir la lógica ternaria, tradicionalmente centrada en el referente, por un juego de cuatro términos. "Marco Antonio está muerto" *designa* un estado de cosas; *expresa* una opinión o una creencia que yo tengo; *significa* una afirmación; y, además, tiene un *sentido:* el "morir". Sentido impalpable del que una cara está girada hacia las cosas puesto que "morir" sucede como acontecimiento, a Antonio, y la otra está girada hacia la proposición puesto que morir es lo que se dice de Antonio en un enunciado»[88]. El sentido es, justamente, *eso* que no se confunde ni con la proposición, ni con el objeto o estado de cosas que ésta designa, ni con la vivencia, la representación o la actividad mental de quien se expresa en la proposición, ni con los conceptos, o incluso las esencias significadas. En el ejemplo de Foucault es el morir en cuanto tal, esto es, el acontecimiento que resulta visible y pensable merced a las palabras, aunque ninguna de ellas consiga recogerlo del todo.

¿Qué estatuto debemos atribuirle entonces al sentido? Lo más probable es que no nos valgan ninguno de los estatutos disponibles (o por lo menos, los más habituales). Como ha escrito el propio Deleuze: «Es difícil contestar a quienes quieren bastarse con palabras, cosas, imágenes e ideas. Porque ni siquiera puede decirse del sentido que exista: ni en las cosas ni en el espíritu, ni con una existencia física ni con una existencia mental»[89].

El sentido es lo que sólo puede ser dicho. Lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas. Por formularlo con mayor rotundidad: es la frontera entre las proposiciones y las cosas. Aquello que hace que el acontecimiento no se confunda con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas. De ahí que, para Deleuze, preguntarse por el sentido de un acontecimiento equivale a plantearse una pregunta equivocada. El acontecimiento es el sentido mismo.

Se observará que, al desarrollar de esta forma la cuestión del sentido, nos hemos ido alejando de determinadas perspectivas a través del mismo proceso por el que extraíamos las consecuencias de las premisas planteadas. Afirmar el sentido de una determinada manera (productiva, por así decir) y diferenciarlo de otras dimensiones de la proposición (las tres que se han denominado *internas)* supone, entre otras cosas, profundizar en la reconsideración —a la que ya aludimos al referirnos al *primer Deleuze*— del lugar y la tarea de eso que llamamos pensar. Así, la expectativa de verdad, que en tantas ocasiones en el pasado sirvió para tutelar el discurso filosófico o para ponerlo a la sombra de determinados saberes (por ejemplo, de matriz científica), cambiará radicalmente de signo. No ya sólo porque la verdad deberá dejar de declinarse en singular para ser entendida como la determinación propia de cualquier pensamiento (de tal manera que podrá afirmarse, nietzscheanamente, que cada pensamiento tiene la verdad que se merece), sino sobre todo porque la verdad quedará concebida de un modo completamente distinto. No como algo por descubrir, sino como algo por producir, cosa que ya quedó dicha, pero que ahora se plantea con un añadido nuevo: esa producción tiene lugar desde un específico régimen de sentido.

Por supuesto que habrá quienes entenderán que este otro modo de concebir el sentido, la verdad y, más allá, el pensar en cuanto tal, en la medida en que renuncia a buena parte de los criterios y nociones utilizados por el pensamiento tradicional para ir ordenando, excluyendo y jerarquizando las ideas, queda abocado a una concepción magmática e indiferenciada del quehacer filosófico. ¿Cómo defenderse, por ejemplo, de reproches convencionales como el de relativismo cuando se viene de afirmar que la verdad depende del modo en que se determinan los problemas o que no resulta especialmente importante evitar el error? Deleuze se defiende, como no podría ser de otra manera, cuestionándose la pregunta, presa ella misma de esquemas y presupuestos inaceptables. Porque la pregunta está expresando la añoranza por el Criterio (o peor aún: por el Tribunal) perdido.

El sentido y la verdad son, como hemos ido viendo, el territorio de un conflicto, de una lucha, de una tensión. Por ello, el pensar —secreto hilo conductor de todos los escritos deleuzianos— sólo puede ser visto como

plural, dinámico, abierto. La construcción de sentido no es una sosegada producción sino un agrio combate, por cuanto exige unas condiciones de enunciabilidad y de visibilidad que el Poder se niega, sistemáticamente, a aceptar. La sociedad de los medios de comunicación tiene sus zonas de sombra informativa y lleva a cabo la selección-producción de acontecimientos que le conviene. Con la terminología del propio Deleuze[90], el Poder construye *espacios lisos,* fáciles de recorrer, para favorecer la trasmisión de los acontecimientos cuyo sentido él mismo ha cargado, y *espacios estriados* que hacen difícil la comunicación entre los sentidos que escapan a su modulación. A este respecto, la tarea del pensador debe ser la crítica frontal de la sociedad contemporánea y de sus potentísimos mecanismos de producción de sentido. Pero con la clara conciencia de que dicha crítica se inscribe en el marco mayor de un rechazo radical —*político,* en el sentido más amplio de la palabra— a lo existente. Nada mejor que sus propias palabras para mostrar la medida de su dolorido rechazo: «No nos sentimos ajenos a nuestra época, sino que, por el contrario contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos. Este sentimiento de vergüenza es uno de los temas más poderosos de la filosofía. No somos responsables de las víctimas, sino ante las víctimas»[91]. La vergüenza es una vergüenza sin excusa: «No carecemos de comunicación: por el contrario, carecemos de creación. *Carecemos de resistencia al presente*» [92].

JACQUES DERRIDA

Valoraciones previas

Aunque resulte un poco excesivo —cuanto menos en la forma, por lo enfático de la expresión— referirse en general a la *recepción de Derrida,* lo cierto es que, si se analiza con un poco de perspectiva la evolución de las valoraciones que ha ido recibiendo este autor a lo largo de los últimos años, se comprueba que, a pesar de las importantes resistencias que todavía su obra provoca, el conjunto de sus propuestas ha terminado por alinearse, al menos en cuanto a la frecuencia con que aparecen citadas, junto a las de pensadores como Rorty, Vattimo, Habermas, Davidson y alguno más. Más allá de su evidente heterogeneidad, las propuestas de todos ellos conforman una constelación, cuyos contornos tal vez resulten imprecisos, pero cuyo contenido parece claro que constituye lo que estamos en condiciones de pensar en este momento.

La referencia a las resistencias que lo derridiano ha provocado no debiera considerarse lateral o irrelevante. De hecho, algún episodio recien-

te acredita el calado de tales resistencias. No habría más que pensar en el ya mencionado *episodio Sokal*[93], en el que las categorías de Derrida eran utilizadas como el prototipo de un lenguaje filosófico tan carente de sentido como pretencioso, o en la clamorosa oposición de algunos importantes profesores de Cambridge hace pocos años a que le fuera concedido un doctorado *honoris causa*. Ambos episodios —por no mencionar el desdén burlón con el que en ciertos ambientes se alude sistemáticamente a la jerga derridiana— en el fondo constituyen un índice de la inquietud con la que determinados sectores han recibido la penetración de las ideas de Derrida en un territorio que hasta ahora tenían por propio e inexpugnable.

Probablemente este último hecho pueda ser leído en sí mismo como un auténtico signo de los tiempos. Aún sin haber entrado en la exposición detallada de sus ideas, se puede adelantar el dato de la resonancia obtenida a partir de los años setenta por las propuestas derridianas en las más avanzadas escuelas norteamericanas de crítica literaria, como la de Yale (con Paul de Man al frente) y el *New Criticism*. Dicha resonancia ha tenido camino de vuelta, de tal manera que la noticia del éxito trasatlántico de Derrida ha contribuido a una reconsideración al alza de su figura en Europa. Es cierto, objetarán sin duda los más reticentes, que, a diferencia de lo ocurrido con los filósofos europeos instalados en Estados Unidos con ocasión de la Segunda Guerra Mundial, Derrida ha *triunfado* en departamentos de literatura (y no de filosofía). Más aún, continuarán tales objetores, entre sus pares (quiere decirse, los filósofos y no los críticos literarios) ha recibido aceradas críticas. Piénsese, por mencionar un autor ya citado anteriormente, en el caso de Searle[94], quien ha reprochado a Derrida, entre otras lindezas, oscurantismo, autorreferencia, circularidad e iteración constante.

El contexto teórico de unas propuestas

Pero abundar en este tipo de detalles con toda probabilidad nos distraería de lo esencial ahora, que es la presentación de las ideas de Derrida. Ideas que, lejos de quedar impugnadas por las resistencias que genera o, sobre todo, los entusiasmos *anómalos* que despierta, muestran precisamente de esta forma su especificidad más profunda. En efecto, la *anomalía* de que haya sido desde el área de los estudios literarios desde donde se han interpretado de forma más activa y consistente los problemas planteados por Derrida, además de la información que proporciona sobre el perfil de su obra, ofrece una clave de lectura para recorrer bajo un determinado prisma un amplio conjunto de propuestas e incitaciones teóricas,

a menudo subsumidas bajo rubros o etiquetas convencionales pero de escasa utilidad para el caso. Es lo que sucede con la tipificación de Derrida como *estructuralista*, tipificación que atiende casi en exclusiva a la fecha de producción de sus primeros textos, a su reconocida afinidad a autores como Michel Foucault, de quien en algún momento[95] se llegó a declarar «discípulo» o, sobre todo, al hecho de que en sus obras de la década de los sesenta y principios de los setenta tomara a menudo como punto de referencia crítico algunos de los postulados centrales del estructuralismo.

Respecto a este último hecho —el único de una cierta relevancia teórica— probablemente haya que añadir que no podía ser de otra manera. Pero no cabe confundir el reconocimiento por parte de Derrida de los aspectos fecundos del estructuralismo con una adscripción en toda regla a sus principios. Porque, ciertamente, desde el punto de vista derridiano constituye un avance esa particular articulación del punto de vista de la totalidad y del formalismo que se da en la perspectiva estructuralista. Atender a las relaciones intrasistémicas, priorizar dicho entramado de vínculos por encima de la idea de centro de significación, termina por generar, de manera paradójica, unos efectos desestructuradores que Derrida saluda como algo positivo. Así, estructuras como la oposición entre normal/patológico o esencia/apariencia, o incluso el propio teleologismo en la medida en que presupone un orden reglamentado desde un sentido último u originario, pierden todo valor al ser sustituidas por la red de relaciones, que arrebata al sentido toda pretensión originaria, fundamentadora.

Ahora bien, la mencionada crisis del sentido —o de una determinada manera de entenderlo, quizá fuera más preciso decir— tiene sus contrapartidas negativas, que Derrida no deja de constatar. Así, el mismo formalismo, cuyos beneficios teóricos acabamos de señalar, deviene obstáculo cuando olvida su condición de modelo y metáfora para transformarse en patrón y norma, esto es, cuando la metáfora espacial y de la función matemática descuida la dimensión cualitativa de la fuerza y, con ella, de la génesis y el tiempo. Derrida no pretende eliminar ninguna de las dos dimensiones ni, menos aún, restablecer el viejo orden. Pero la fascinación estructuralista por la forma, su idiosincrasia topográfica, su querencia por el geometrismo en definitiva, plantean el serio peligro de «encerrar el devenir», de «hacer callar la fuerza bajo la forma», por decirlo con expresiones de *La escritura y la diferencia*.

Aunque también, si se prefiere formular el reproche derridiano en términos más clásicos, se podría afirmar que el encierro del estructuralismo en el problema del signo se encuentra estrechamente ligado a los postulados más tradicionales de la metafísica occidental. La tesis según la cual *todo es lenguaje* tiene poco de novedosa en el fondo. Antes bien al con-

trario, enlaza con una concepción central de la filosofía griega, a saber, la metafísica del Ser confundido con el «ente supremo» tal como aparece en Platón y Aristóteles. En efecto, si todo es significante, no hay forma de evitar que éste se apoye sobre un significado trascendental, garante último de toda donación de sentido. De ahí que Derrida puntualice que no se puede tratar nunca de sustituir el sentido por un sistema —atribuir a las estructuras la última palabra es pura antifenomenología, y ésta equivale a «totalitarismo estructuralista», por utilizar la expresión de *La escritura y la diferencia*— sino de «determinar la posibilidad de sentido partiendo de una organización "formal" que en sí misma carece de sentido»[96].

¿Se deduce del enunciado de todas estas reservas que el calificativo que más conviene a Derrida es el de *postestructuralista*? En un sentido bastante lato por supuesto que cabría responder de modo afirmativo (lo que de paso justificaría su ubicación en el presente epígrafe al lado de Deleuze, con quien por lo demás comparte su programa de una «inversión» de la representación), pero al propio tiempo se hace difícil calificar de tal manera a alguien una de cuyas obras fundamentales, *De la gramatología*[97], data de 1967. Así las cosas, probablemente resulte más provechoso partir de la hipótesis de la *exterioridad* de Derrida en relación con las corrientes y autores, tanto contemporáneos como del pasado, con los que ha entrado en relación teórica[98]. De hecho, la trayectoria derridiana está salpicada de debates con interlocutores tan diversos como el existencialismo y el humanismo sartreanos, la «ontofenomenología de la liberación» de Georges Bataille, el psicoanálisis epistemológico de Lacan, los planteamientos fenomenológicos de Merleau-Ponty o los estructuralistas de Lévi-Strauss. Igualmente, sus lecturas de clásicos como Hegel, Heidegger o Freud divergen de las lecturas dominantes en el pensamiento francés del momento, produciéndose la mayor coincidencia con el mismo alrededor de la figura de Nietzsche, a cuya recepción en Francia a finales de los sesenta y principios de los setenta contribuyó nuestro autor decisivamente junto a teóricos como Klossowski y los mencionados Foucault y Deleuze. Todo lo cual parece reforzar la hipótesis de que, efectivamente, Jacques Derrida se piensa con dificultad en términos *expresivos*, esto es, considerándolo como producto necesario o como representante ejemplar del medio filosófico en el que se dio a conocer.

Frente a este modelo, la relación de Derrida tanto con quienes le han influido como con quienes ha debatido presenta un carácter mucho más lábil e indeterminado. Hay que empezar diciendo a este respecto que Derrida es un buen conocedor de ciertos autores de la filosofía moderna, como son los ya citados Hegel y el segundo Heidegger, lo que no le ha impedido mantener un permanente interés por el análisis de determinados

textos de Platón y de la filosofía clásica, cuya lectura constituye, según ha afirmado en algún momento, «una tarea infinita». A esto habría que añadir su interés —interés crítico, pero interés al fin— hacia escritores como Bataille y Blanchot, o hacia filósofos contemporáneos como el ucraniano judío Emmanuel Levinas, quien en cierto modo ha seguido un camino paralelo al del propio Derrida.

Pero de esta apresurada relación sobresalen, sin duda, algunos nombres. Muy probablemente hubiera que colocar en un lugar destacado el de Martin Heidegger, con quien Derrida ha reconocido expresamente su deuda («nada de lo que he intentado habría sido posible sin la apertura [proveniente] de las preguntas heideggerianas», declaró en una entrevista). En efecto, la empresa derridiana se inscribe desde el primer momento en el espacio teórico dibujado por *Ser y tiempo*. En la estela de esta obra, Derrida cree que no es posible desembarazarse de la metafísica a base de «invertirla», y menos atacándola de frente en nombre de una posición diametralmente opuesta, la cual tendría todas la posibilidades de no ser a su vez otra cosa que una posición metafísica más, sólo que camuflada. De ahí que opte por una estrategia sutil y elaborada, para cuyo despliegue la confrontación con otro autor —Edmund Husserl— será elemento primordial.

Pasando cuentas para empezar a decir

En 1962 Derrida traduce al francés la obra de Husserl *El origen de la geometría*, obra para la que redacta una extensa introducción[99], y en 1967 publica el libro *La voz y el fenómeno*[100], trabajos que le sirven para iniciar su particular ajuste de cuentas con la metafísica occidental, centrándose en uno de los ejes vertebrales de la misma, el logocentrismo. El análisis de las aporías husserlianas llevado a cabo por Derrida en ambos trabajos se orienta a plantear los temas del lenguaje, la escritura y la diferencia, básicos en la configuración de la posición desconstructiva de nuestro autor, si bien el primero se mantiene todavía en un horizonte meramente fenomenológico. En *El tiempo de una tesis*[101], el propio Derrida ha descrito en clave retrospectiva los objetivos que se proponía en aquel texto: «[...] la Introducción a *El origen de la geometría* me permitió una aproximación a algo así como la axiomática impensada de la fenomenología husserliana, de su "principio de los principios", a saber, el intuicionismo, el privilegio absoluto del presente viviente, la inatención al problema de su propia enunciación fenomenológica, al discurso trascendental, como decía Fink, a la necesidad de recurrir, dentro de la descripción eidética o trascenden-

tal, a un lenguaje que no podía estar sometido él mismo a la *epojé*—sin ser él mismo simplemente mundano—, y así a un lenguaje ingenuo justo cuando era éste el que hacía posible todos los paréntesis o las comillas fenomenológicas. Esta axiomática impensada me parecía que limitaba el despliegue de una problemática consecuente de la escritura y de la huella, cuya necesidad estaba designada sin embargo en *El origen de la geometría*, y sin duda por primera vez con ese rigor en la historia de la filosofía».

De la extensa cita conviene resaltar dos elementos, por la importancia que presentan al anticipar la evolución posterior del pensamiento derridiano. En primer lugar, se encuentra la constatación de que el lenguaje le plantea a la fenomenología una dificultad que el propio Derrida califica de «muy interesante», a saber, la de que, por un lado, dicho lenguaje neutraliza la existencia mundana y, por otro, precisamente por su condición no-natural, ofrece la más peligrosa resistencia a la reducción fenomenológica. Se formule así, o se formule en forma de paradoja (el mismo lenguaje que encadena la idealidad a un medio sensible es el que, en tanto constituye condición de idealidad, lo libera de toda facticidad), lo relevante de esta constatación de los problemas internos del idealismo fenomenológico es que proporciona los argumentos para comprender *desde dentro* el abandono derridiano de la fenomenología en favor de la deconstrucción. Idéntica función cumple, en segundo lugar, la alusión de la cita anterior a las dificultades que tiene Husserl para plantear adecuadamente la escritura en tanto que problema. Problema caracterizado por el hecho de que, junto con su valor de condición intrínseca del conocimiento o, si se prefiere, de condición de la verdad (valor expresamente reconocido en *El origen de la geometría*), la escritura es posibilidad de una desaparición de la verdad, en la medida en que ésta corre los riesgos que comporta materializarse, inscribirse en medio de lo empírico[102].

Ambos elementos podrían ser vistos como efectos de una ambigüedad fáctico-trascendental que la perspectiva husserliana no acierta a resolver, pero quizá resulte de más utilidad, a efectos de la presente exposición, interpretarlos como indicios de un conflicto que el propio Husserl no se encuentra en condiciones de pensar, y que va a constituir uno de los ejes de la reflexión de Derrida, esto es, el conflicto entre los signos y el pensamiento que aquéllos se esfuerzan en expresar. Esta última formulación permite visualizar, por vez primera, la trascendencia filosófica del problema de la escritura. Porque si a ésta le corresponde el papel básico, fundamental, que Derrida le atribuye (y que Husserl reconocía, aunque a regañadientes), de la reconsideración de su naturaleza se sigue la crisis de buena parte de las construcciones especulativas heredadas. Como, sin cambiar de ejemplo, la del mismo Husserl, quien confiaba en ser capaz de de-

terminar una forma de pensamiento *puro* que fuera a la vez el origen y la esencia de todo discurso científicamente riguroso. Como habremos de ver, la escritura contamina con su *impureza* este orden de proyectos, arruinando desde su raíz cualesquiera expectativas basadas en la añoranza de la univocidad. Pero algo del diagnóstico se puede adelantar: el lenguaje de la metafísica intenta, en vano, esconderse tras la aspiración al sentido único. Obrando así se equivoca y engaña al mismo tiempo. Se equivoca porque toda palabra alberga sentidos irreductibles (que no opuestos) y engaña porque, al forzar que lo múltiple aparezca como uno, presenta lo que simplemente es bueno como sólo bueno, lo verdadero como completamente verdadero, etcétera.

En todo caso, hay coincidencia entre los especialistas en señalar que, mientras la introducción derridiana al texto de Husserl todavía permanecía en *el lado de allá* de la frontera que separa fenomenología y deconstrucción, *La voz y el fenómeno* puede ser visto en el conjunto de la obra de Derrida como su primer texto *propio*. En él presenta, de forma resuelta y decidida, el núcleo de la propuesta teórica por la que ha terminado identificándosele, aunque dicha presentación tenga lugar todavía a contrapelo de las tesis de Husserl, como con toda claridad expresa el subtítulo del libro *(Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl)*. En concreto, Derrida va a rechazar el privilegio que el autor de las *Investigaciones lógicas* concede a la voz como manifestación de la conciencia inmediata, en detrimento del valor de la escritura, la cual supone una pérdida de esta presencia. El privilegio en cuestión, al que Derrida denomina «fonocentrismo», implica degradar a la escritura, en tanto mera instancia técnica y a posteriori, al rango de representación externa y artificial de la voz o, lo que viene a ser lo mismo, al rango de representación de una representación.

Importa destacar el alcance filosófico de esta crítica. Porque el rechazo derridiano del fonocentrismo supone, en primer lugar, todo un cuestionamiento de la teoría del significado manejada por Husserl y, más allá, del logocentrismo occidental en su conjunto, viniendo ambas impugnaciones íntimamente vinculadas, según quedó señalado. Como es sabido, la fenomenología husserliana distingue y separa el significado, al que entiende como una entidad prelingüística y monadológica, del signo, que finalmente es reducido al carácter de una señal en el contexto del habla[103]. Pues bien, es el modelo de comprensión de la palabra como habla, esto es, como unidad de un sonido y una significación o sentido, lo que va a ser objeto del ataque de Derrida. Y no ya sólo por la mencionada devaluación de la escritura que comporta sino, tal vez especialmente, por los supuestos categoriales en que se apoya.

La metáfora del habla ha sido siempre la metáfora de la presencia. Presencia de una entidad monádica sustantiva y sustancial, el sujeto, de cuyos actos intencionales brota el significado, o de un sentido que se hace presente a una conciencia pura prelingüística a través de una intuición plena y originaria. En ambos casos —como en alguno más que podríamos traer a colación— nos encontramos ante efectos o secuelas de una metafísica que tiene como supuesto mayor el del ser como presencia («se podría demostrar que todos los nombres referidos a fundamentos, a principios o al centro han designado siempre la constante de una presencia»). Ha sido precisamente la defensa de dicho supuesto la que ha llevado al pensamiento occidental a empeñarse en considerar separadamente la significación y sus señales, el sentido y sus signos, como forma de mantener a salvo su aspiración a lo eterno, a lo permanente, a lo inmutable.

El signo en cuanto tal, en cambio, en la medida en que posee una repetibilidad que lo sitúa más allá de todo contexto, no está fijado a ninguno en particular, como tampoco lo está a ninguna intención o hablante determinados. El signo ni es presencia viviente, ni necesita de presencia alguna para fundamentarse —como, por otro lado, se encargó de mostrar bien a las claras la hermenéutica—. Antes bien al contrario, en la escritura, por poner el caso que nos interesa, encontramos también la faz de una no-presencia. El texto escrito, creado para combatir los desmanes de la temporalidad (para dejar constancia de algo, una vez desaparecidas las condiciones de existencia de ese algo), acaba convirtiéndose en el medio que mejor la expresa. La vida de lo escrito es el relato de la distancia que va adquiriendo dicho escrito con relación a las presencias que estaban en su origen. El desvanecimiento de la figura del autor, la emergencia de nuevos interlocutores o la desaparición de buena parte de las lecturas e interpretaciones iniciales pueden ser vistos como episodios en los que la escritura revela su radical contingencia, la inscripción temporal que la hace incompatible con la inamovible aspiración metafísica. De ahí que se pueda afirmar que, frente a la metáfora de la presencia, la escritura constituye la mejor imagen de la(s) ausencia(s). Aunque también se podría plantear la misma idea desde otro ángulo y decir: frente a la idealidad del significado como transparencia ideal y univocidad perfecta (que precisamente por ello permite la repetición indefinida), la apuesta derridiana aventura un nuevo camino, el de encadenar el significado a los signos y, de esta forma, dar entrada en la conciencia a la realidad, compleja y heterogénea, del lenguaje.

El nuevo camino tiene una larga andadura. El primer paso de la misma lo constituye la explicitación del propósito, que Derrida deja bien claro en *La voz y el fenómeno*. Se trata de *salvar el signo* de las diversas amenazas

de que habría sido objeto por parte de la fenomenología husserliana, de entre las cuales probablemente convenga destacar —a efectos de la presente exposición— la de subordinar el signo a un ideal inencontrable de una conciencia pura de un sentido pleno de un objeto ideal[104], o la de depender de una ontología ingenua que somete al signo simplemente a la verdad del ser. De la envergadura de ambas amenazas se desprende la deriva que habrá de tomar el discurso derridiano, una vez explicitado el propósito. Es precisamente porque tales amenazas constituyen elementos irrenunciables de la perspectiva fenomenológica (y, en gran medida, de la propia metafísica occidental en cuanto tal) por lo que su efectiva neutralización va a obligar a Derrida a salir del territorio de la fenomenología (y a intentar escapar a la clausura de la metafísica), como paso previo a la apertura de su pensamiento de la escritura a un más allá del saber absoluto.

A ello pretendíamos aludir antes al señalar que *La voz...* constituye el primer texto *propio* de Derrida. En él la crítica al enfoque husserliano termina desembocando en el esbozo de una nueva categorización y un nuevo esquema desde el que abordar el grueso de los problemas heredados de la tradición filosófica occidental. Expresión y emblema de ambas novedades lo constituye su idea, todavía fuertemente tentativa en ese momento, de desconstrucción, idea bajo la que pueden subsumirse tanto el trabajo crítico sobre la concepción logocéntrica como los elementos propositivos que empiezan a apuntar en el discurso derridiano. Se trata, si se puede hablar así, de proporcionar el cobijo teórico adecuado para que ciertas intuiciones se desarrollen consecuentemente, de manera que puedan mostrar la potencia filosófica que contienen, el vuelo especulativo que se encuentran en grado de alcanzar.

Pensemos, por no abandonar un argumento que nos ha acompañado hasta aquí, en lo que puede derivarse del rechazo de Derrida a la noción de presencia. Su intuición según la cual toda presencia siempre se refiere a un *otro* que permanece ausente, al tiempo que le impide privilegiar forma alguna de presencia y, por tanto, establece las condiciones teóricas para poder pensar la diferencia, también le permite introducir —desde una perspectiva a la que, como poco, cabe calificar de original— la idea de la muerte. Así, al exponer el modo en que el signo disloca la relación entre vida trascendental y presencia del ser, señala que la eficacia del signo es indisociable de una eficacia de la ausencia en la presencia y, más allá, de la muerte en la vida. Es entonces cuando escribe unas palabras que luego se han visto muy citadas: «Es, pues, la relación con *mi muerte* (con mi desaparición en general) lo que se esconde en esta determinación del ser como presencia, idealidad, posibilidad absoluta de repetición. La posibi-

lidad del signo es esta relación con la muerte. La determinación y la borradura del signo en la metafísica es la disimulación de esta relación con la muerte, que producía, sin embargo, la significación»[105].

No estamos, por tanto, en modo alguno ante una discusión meramente *técnica* acerca de las virtualidades del signo o acerca de la potencia expresiva de la escritura frente a la voz. El debate sobre tales aspectos o sobre cualesquiera otros en concreto —debate que nunca se esquiva, desde luego— desemboca finalmente en un cuestionamiento global del estatuto de la palabra y del pensamiento. Cosa que va quedando progresivamente clara conforme Derrida se adentra en el análisis de determinados mecanismos del discurso y va poniendo en marcha sus propuestas categoriales, con la idea de desconstrucción a la cabeza. Es entonces cuando se vislumbra —a pesar de los elementos oscurecedores introducidos por el propio autor— el horizonte último al que apuntaba la totalidad del proyecto derridiano.

El incontenible irrumpir de la desconstrucción

El lenguaje aproximativo pretende hacer justicia a la forma en que el propio Derrida ha ido accediendo, de manera tentativa y gradual, a determinados convencimientos. Así, él mismo se ha referido a las primeras ocasiones en las que utilizó la palabra *desconstrucción* y a la escasa importancia que le concedía a dicho empleo en aquel momento («tenía la impresión de que era una palabra entre otras muchas, una palabra secundaria del texto, que iba a borrarse o que iba al menos a ocupar un lugar en un régimen en el que no regiría nada»). Una palabra, por así decir, de idéntico rango que huella, *différance* y similares, que fue adquiriendo especial protagonismo y centralidad discursiva merced a la importancia que otros, que se apropiaron de ella, le atribuyeron. Sin embargo, Derrida no ha dejado de reconocer que tales circunstancias no debieran mover hacia una reconsideración *a la baja* de la categoría. Porque lo que importa, según él, es lo que a través del término queda vehiculado, las expectativas que promueve y las tareas que acoge.

De nuevo Heidegger resuena tras los argumentos derridianos. Es el autor de *Ser y tiempo* quien proporciona las primeras indicaciones acerca de cómo proceder para llevar a cabo la tarea, necesaria a los ojos de Derrida, del desmontaje de sistemas. Heidegger había hablado de *Destruktion* para referirse no tanto a lo que nosotros englobamos bajo el rótulo destrucción, como a lo que más bien designamos como des-estructuración, una desestructuración orientada a deshacer algunas etapas estructurales den-

tro del sistema[106]. En un sentido extremadamente próximo podríamos decir que este desconstruir es como un deshacer una edificación para ver cómo está constituida o desconstituida[107]. Lo que añade Derrida a estas indicaciones es la voluntad, ciertamente ambiciosa, de convertir en objeto de esta tarea a toda la historia de la filosofía occidental.

Esta inspiración heideggeriana con relación a lo desconstructivo no se añade desde fuera a —ni menos aún entra en conflicto con— aquella otra idea, ya mencionada, según la cual no es posible desembarazarse de la metafísica a base de «invertirla» sin más, y menos atacándola en nombre de una posición diametralmente opuesta. Antes bien al contrario, podríamos considerarla como una de las manifestaciones más acabadas de dicha idea. Porque aquí —en el rechazo a la mera inversión— reside la clave para entender la resistencia derridiana a entender la desconstrucción como una operación negativa[108]. En vez de entenderla así, Derrida prefiere referirse a ella como a una estrategia filosófica o, mejor, como una estrategia para tratar la filosofía, puesto que la práctica de la desconstrucción pretende ser tanto un argumento riguroso dentro de la filosofía como un cambio de las categorías filosóficas o de los intentos filosóficos de dominio.

Porque, en efecto, si analizamos con atención las típicas parejas conceptuales que están en la base de toda argumentación comprobamos que, por debajo de la apariencia de coexistencia pacífica de términos contrapuestos, lo que se esconde es una violenta jerarquía. Uno de los términos domina al otro (axiológicamente, lógicamente, etcétera) y ocupa la posición dominante. La primera tarea de la desconstrucción consiste entonces en derribar la jerarquía, en afirmar las razones del concepto más débil y de esta forma denunciar el intento, llevado a cabo por una de las mitades de la pareja, de prevalecer sobre la otra, de someterla a la propia forma y a la propia razón (Foucault ha analizado con especial agudeza esta operación en el caso de la pareja razón-locura). Si se quiere, se puede calificar a esta primera fase de «inversión de la jerarquía». Pero añadiendo a continuación que tal momento no agota el signo de la empresa desconstructiva. La desconstrucción no se queda ahí (de hacerlo, permanecería todavía en el interior del régimen que pretende desconstruir), sino que procede, por utilizar la propia expresión derridiana, a «un *corrimiento* general del sistema».

El contenido de la expresión entrecomillada no resulta fácil de precisar. De cualquier forma, a lo que se aspira es a hacer emerger, tras el momento de la inversión, el *nuevo concepto* que se sobreentendía en la oposición y que no se dejaba comprender en la misma. Quedará claro que no se trata de rechazar el sistema, sino de operar dentro de sus límites con el claro objetivo de resquebrajarlo. Por lo mismo, la genealogía estructura-

da de los conceptos se lleva a cabo dentro de un estilo escrupuloso e inmanente, pero intentando esclarecer lo que esta historia puede haber ocultado o excluido. Adelantándose a los acontecimientos, no costaría encontrar un cierto aire de familia —aire nada casual, por descontado— entre la propuesta derridiana y la formulada, pocos años después, por los autores englobados bajo el rótulo «pensamiento débil»[109]. En ambos casos, el horizonte al que parece tenderse no es el de la grandilocuente impugnación o el del rotundo rechazo de la totalidad, sino el mucho más modesto del cuestionamiento, tan crítico como irónico, de lo establecido.

En concreto, la desconstrucción no persigue desvelar ningún secreto, ni sacar a la luz ninguna recóndita esencia largamente velada. Busca, más bien, mostrar la íntima debilidad, el desorden profundo, que habita en el interior de todo texto (que no otra cosa es lo que una determinada concepción de la filosofía ha intentado ocultar o excluir). El empeño por identificar las operaciones retóricas que dan lugar a la supuesta base de la argumentación, al presunto concepto clave y demás instancias vertebrales del discurso está orientado precisamente a poner en duda los contenidos a base de desmentirlos, de aligerarlos. Pero si hemos aludido al texto —tras estar hablando del pensamiento en general— no ha sido por casualidad o de manera inconsciente. El trabajo de la desconstrucción es, primordialmente, un trabajo textual. Y no ya sólo porque, en la medida en que se interesa por la tradición filosófica, no le queda más remedio que atender a los textos que la configuran sino, mucho más importante, porque considera a los textos en tanto que tales, esto es, no como medios o vehículos de ninguna instancia exterior a ellos mismos.

Se observará sin dificultad que, llevadas las cosas a este terreno, buena parte de las categorías derridianas encuentran el campo de aplicación adecuado o, con otras palabras, pueden ser situadas, dentro del dispositivo intelectual de nuestro autor, en el lugar en el que proporcionan un mayor rendimiento especulativo. Pensemos, por ejemplo, en la afirmación de Derrida según la cual la escritura introduce la no-presencia, la no-identidad. O en sus consideraciones acerca de la forma en que el signo, por su estructura repetitiva, impide una presencia pura del sentido. En ambos casos, el alcance teórico de las observaciones se hace visible al inscribirlas en el marco mayor de la desconstrucción del logocentrismo occidental. Es entonces cuando pueden ser puestas en conexión con otras categorías y argumentos a través de los cuales desarrollan toda su eficacia teórica. Tal sucede con la noción de iterabilidad, o con la muy citada distinción *différence / différance.*

La iterabilidad nombra esa posibilidad, que posee cualquier unidad de lenguaje, de ser repetida y reproducida por medio de una exteriori-

dad sígnica[110]. Ya sabíamos, porque Derrida se había encargado de subrayarlo al enunciar las determinaciones del concepto de escritura, que la diferencia básica entre comunicación escrita y comunicación oral pasa por el hecho de que el signo escrito es una marca que permanece más allá del contexto en el que fue emitido o producido. La noción de iterabilidad radicaliza este rasgo a base de convertirlo en necesario y constituyente de la escritura. Porque es condición de legibilidad de un texto el hecho de que conserve su capacidad de comunicación en cualesquiera circunstancias. Por lo pronto, una escritura que no fuera estructuralmente legible —es decir, reiterable— más allá de la muerte del autor no sería una escritura. Pero es posible afinar más y sostener que «para que un escrito sea un escrito es necesario que siga funcionando y siendo legible incluso si lo que se llama el autor del escrito no responde ya de lo que ha escrito»[111]. Y lo que vale para el emisor o el productor vale también, por las mismas razones, para el destinatario. La escritura ha de poder funcionar en ausencia de todo destinatario empíricamente determinable y debe poder ser repetida en ausencia de su referente originario.

La insistencia en lo estructural y en lo necesario pretende subrayar la distancia existente entre el enfoque derridiano y esas otras perspectivas que defienden cosas tales como el derecho del texto a una *segunda oportunidad* en nuevos contextos, o que atribuyen al impulso inicial concedido por el autor a lo escrito una cierta capacidad de supervivencia de éste más allá de la circunstancia en y para la que fue pensado. Tales perspectivas —así como otras análogas que pudiéramos traer a colación— todavía permanecen en el interior de un esquema que no se atreve a impugnar instancias tales como la intención de significado actual del autor. La iterabilidad, en cambio, se afirma de manera decidida como una fuerza de ruptura del signo con su contexto. Carece de sentido —o, tal vez mejor, posee un sentido abiertamente criticable— perseverar en la idea de que la mejor lectura es aquella que subsume el texto bajo la égida del contexto. Frente a la idea de que leer un texto equivale a inscribirlo adecuadamente en su contexto, Derrida proporciona elementos teóricos para pensar que lo que de verdad merece la pena es precisamente encontrar la forma de *liberarlo de su contexto.*

Junto a la iterabilidad, el otro elemento clave para aproximarse a semejante objetivo viene representado por la distinción *différence/différance.* A través del neologismo *différance,* Derrida pretende enriquecer el concepto de diferencia (que en francés se expresa como *différence)* con una nueva determinación. *Différance* no es sólo distinción: es también retraso o diferimento. De hecho, el verbo mismo «diferir» acoge esta duplicidad: «diferir» tanto significa no ser idéntico como dejar para más adelante[112].

Estamos por tanto ante una categoría polivalente[113] o, como mínimo, ambigua, que pretende tematizar aquella «diferencia originaria» entre el ser y el sentido a la que nuestro autor se refería en su primer texto. La perspicacia derridiana consiste en poner la mencionada duplicidad al servicio de la crítica al presente (que es como decir al servicio de la crítica a la presencia), esto es, en *sacarle punta al lenguaje* para que nos ayude a percibir las debilidades y contradicciones que encierra nuestro pensamiento. La afirmación según la cual el presente no coincide consigo mismo constituye el reverso y el complemento al mismo tiempo de aquella otra según la cual el presente no es plenamente presente hasta un momento posterior.

Con este planteamiento Derrida no se está limitando a actualizar, bajo una clave terminológica ligeramente desplazada, cuestiones ya clásicas a la hora de pensar la realidad, como la del inevitable retraso de nuestras representaciones respecto a las cosas mismas, etcétera. Es cierto que la *différance* produce, entre otros efectos, la historia, ya que desde el origen el presente está como retrasado respecto a sí mismo, pero —y aquí residiría la especificidad del planteamiento derridiano respecto a otros, en apariencia próximos en este punto— dicho retraso no se concibe como una contingencia histórica, derivada, pongamos por caso, de una determinada organización socioeconómica (que se caracterizaría por su opacidad, frente a otras formas de organización futuras, de las que cabría esperar la transparencia), sino que, por el contrario, constituye él mismo el fundamento, la base, de cualquier modo de abordar lo real. Sólo desde esta ambición teórica tiene sentido que Derrida se plantee el desmontaje de aquel discurso que ha sustentado el logocentrismo occidental, a saber, la metafísica de la presencia.

Porque la metafísica se caracteriza por el gesto de borrar la marca distintiva entre el presente y lo ausente (un ausente que tanto puede ser el pasado como el futuro): la huella de lo ausente que es quien hace que el presente sea presente. Pero la huella es imborrable porque atañe a la estructura misma de lo que hay. Tal vez pudiéramos decir que las anteriores afirmaciones acerca del signo y la escritura no constituían premisas que nos dejaban a la puertas de tematizar dicha estructura, sino que entraban decididamente en el interior del asunto. No se trata de que la escritura sea una metáfora adecuada o una figura útil para representarnos el funcionamiento de lo real, sino de que es *la instancia que mejor da cuenta de su naturaleza*. Pensar la escritura va mucho más allá en Derrida de invertir la relación entre el habla y la escritura (entre el significado y el significante). Es, ante todo, pensar que el proceso según el cual se produce la escritura es el mismo proceso según el cual se produce el lenguaje. La escritura, por tanto, no es secundaria ni accesoria respecto al

lenguaje sino que le es esencial en tanto que es condición de posibilidad de todo lenguaje.

Pero hay que dar el paso que resta para entender completamente la afirmación subrayada. En efecto, la consideración de la escritura como origen de todo lenguaje, y no como forma particular de lenguaje, conduce inexorablemente a analizar la experiencia como tal[114]. Formulado con la propia terminología de Derrida: cabe hablar de las *propiedades escriturales* de toda forma de lenguaje y de toda experiencia, fenómeno al que propone denominar *archiescritura*. La archiescritura abarca todos los signos en general, lo que es debido a que el movimiento en el que se juega la archiescritura no es otro que el de la *différance*. Y la *différance* no es sólo articulación intralingüística sino que es la articulación de toda experiencia, cualquiera que ésta sea[115]. Toda experiencia es lingüística[116] o, quizá mejor, cabe denominar como escritura a la totalidad del lenguaje-experiencia. También se le puede denominar *texto general*, global, y en tal caso se resalta el hecho de que el hombre está implicado continuamente en su interpretación. Se le denomine de una u otra forma, lo que importa resaltar es lo que tienen esas tesis de efecto final de todo un dispositivo argumentativo. Si Derrida puede afirmar que la escritura, la archiescritura o el texto designan de hecho toda una época o cultura es porque está convencido del principio sobre el que la afirmación se sostiene, a saber, la célebre máxima «no hay nada fuera del texto»[117]. Todo, si cabe hablar así, está *textualizado*.

El nuevo rostro de la crítica

No resultaría demasiado aventurado extraer de todo lo anterior la conclusión de que la desconstrucción se deja definir también como el nuevo rostro de la crítica. O como un radical ejercicio de sospecha basado en el ejercicio de la *différance*. En cualquier caso, lo expuesto permite formular en unos términos algo más decididos que al principio lo que la desconstrucción *no es*. No es una autocomplaciente práctica filosófica, orientada a sancionar, convalidar o legitimar nada. Antes bien al contrario, constituye una actividad dirigida sistemáticamente a señalar aquello que el discurso —del texto o del mundo mismo— nunca alcanza a decir porque es incapaz de decir. Desde esta perspectiva poco tiene de extraña la deriva seguida por Derrida desde los años ochenta, planteando conceptos de filosofía práctica diseñados en torno a análisis de temas actuales, deriva de la que en cierto modo cabe considerar emblemática la obra *Espectros de Marx*[118].

Sin menoscabo del reconocimiento de la originalidad de sus enfoques y de la novedad de alguno de sus planteamientos, constituiría ciertamente un grueso error interpretar dichos textos en clave de ruptura con relación a toda su producción teórica precedente. Hacerlo implicaría considerar con efectos retroactivos a la desconstrucción como un conjunto técnico de procedimientos discursivos, o como las reglas de un nuevo método hermenéutico que trabajaría en archivos o enunciados, al amparo de una institución dada y estable. En cierto modo ése era el reproche de Foucault, quien creía encontrar en Derrida una «textualización de las prácticas discursivas» que abocaba a una metafísica cerrada y dogmática, en la que se ignoraba la dimensión vital y práctica del propio texto. Pero lo que en realidad representa la desconstrucción es, más bien, *«una toma de posición, en el trabajo, en base a las estructuras político-institucionales que forman y regulan nuestra actividad y nuestras competencias»*[119]. En la medida en que no concierne tan sólo a los contenidos de sentido, no cabe abordar la tarea desconstructiva al margen de una problemática político-institucional. Antes bien al contrario, su desarrollo exige, dirá Derrida, un nuevo planteamiento sobre la responsabilidad, no basado en los viejos códigos de lo ético y lo político. Y añade, no sin cierta dosis de ironía: «Ello hace que [la desconstrucción] pueda parecer demasiado política para algunos, mientras que a aquellos que no reconocen lo político si no es con ayuda de los paneles de señalización de antes de la guerra les aparece como demoledora»[120].

Interesa resaltar —ya para ir concluyendo— que la señalada dimensión práctico-política no se añade como un elemento exterior, sobrevenido, a todos los planteamientos expuestos, sino que más bien se desprende con toda nitidez de los mismos. Acaso la idea de *huella*, que se nos fue apareciendo de manera intermitente a lo largo de todo lo anterior, sintetice adecuadamente el impulso mayor que parece animar el proyecto derridiano por completo. Porque la huella constituye el testimonio más claro y la prueba más fehaciente de lo que a Derrida parece importarle en mayor medida: el carácter incompleto del presente. La *huella* significa el signo presente de una cosa ausente, el rastro que lo ahora ausente ha dejado tras su paso por los lugares donde estuvo presente. El presente nunca es plenitud, sino carencia, vacío, ausencia de algo cuyo recuerdo (o cuya esperanza) le permite precisamente ser presente en cuanto lo delimita y, en ese sentido, lo constituye. Se sigue de esto —de la falta de identidad atómica del presente— que no existe el tiempo entendido como línea de presentes idénticos a sí mismos.

Acomodarse a este nuevo diseño no siempre resulta fácil. Así, entender la historia como un encadenado de presentes incompletos y el relato

histórico como la narración de las ausencias que dotan de sentido a aquéllos puede parecer que entra en conflicto con algunos de los esquemas más estimulantes con los que se han abordado estos asuntos. Porque, sólo a título de muestra, si incluso lo efectivamente ocurrido debe ser interpretado desde la perspectiva de lo que le falta, ¿cómo pensar entonces lo que ni siquiera alcanzó el estatuto de real, lo que se quedó en mera esperanza, todo aquello que pudo haber sido y no fue?: ¿como ausencia de una ausencia? Pero en tal caso, ¿desde qué clave leerlo?, ¿cómo acceder a un significado que jamás llegó a disponer de significante? De que estas preguntas tengan o no respuesta depende la posibilidad de elaborar ese relato histórico que tanto anhelaba Benjamin. Un relato que evitara el punto de vista de los poderosos, esto es, el punto de vista de lo que efectivamente pasó, y devolviera la voz a los que fueron silenciados, esto es, a aquellos que vivieron como única experiencia la frustración y la derrota.

Probablemente el esquema derridiano proporcione algunas indicaciones de utilidad a este respecto. Por ejemplo, cabe pensar con un cierto fundamento que precisamente la forma en la que Derrida habla del signo en particular y del lenguaje en general permite esquivar el rígido emparejamiento significante-significado, esto es, habilita la posibilidad teórica de que el significante lo sea de varios significados o, por lo menos, dé ocasión a una cierta equivocidad, en sí misma significativa. En concreto: en muchas ocasiones, son los propios relatos históricos escritos desde el punto de vista del poder los que, completamente al margen de la voluntad de sus autores, operan a modo de indicios, pistas, indicadores, de otras realidades distintas a aquellas a las que explícitamente se refieren. Junto a este argumento, habría que introducir otro, de distinto carácter, pero igualmente pertinente para la clarificación del asunto. Es probable que constituya un empeño equivocado obstinarse en considerar de todo punto asimilables la pareja presencia/ausencia y la pareja realidad/posibilidad, dar por descontado que las determinaciones de una y de otra ofrecen una completa correspondencia. Por señalar sólo un aspecto: tal vez aquello que estuvo a punto de ser, que se quedó a las puertas de devenir real, alcanzara una modalidad de existencia —todo lo *débil* que se quiera, pero existencia al fin— que no quepa predicar de la ausencia, definida precisamente por su absoluto vacío de ser, por su impecable oquedad.

De cualquier forma, ni puntualizaciones ni dificultades debieran distraer de lo esencial, ni hacer variar el sentido global de la valoración del proyecto derridiano. El mundo no es un gran libro escrito bajo una determinada clave, a cuya atenta lectura no pudiera el hombre hacer otra cosa que aplicarse. Frente a esa concepción de inspiración en último término galileana, que tanto influyó en la mentalidad moderna y que tan certera-

mente fue criticada por Husserl, Derrida propone entender el mundo como un texto que nunca se ha terminado y que exige reinterpretaciones constantes. Referirse, como hicimos un par de párrafos atrás, al carácter incompleto del presente equivale a afirmar que el hombre no es mero lector (condenado por tanto a relacionarse con lo que lee como con una entidad cerrada y acabada), sino autor e intérprete al mismo tiempo. Porque si la escritura es, finalmente, *producción de huellas,* el obrar humano significativo constituye la particular aportación que el agente hace a la tarea común de mantener abierto el libro del mundo, esto es, tanto a interpretarlo mejor como a enriquecer sus significados.

NOTAS

[1] Piaget ha propuesto la siguiente definición del término: «En primera aproximación, una estructura es un sistema de transformaciones, que implica leyes como sistema (por oposición a las propiedades de los elementos), y que se conserva o se enriquece por el juego mismo de sus transformaciones, sin que éstas lleguen más allá de sus fronteras o recurran a elementos exteriores. En una palabra, una estructura comprende, de ese modo, los tres caracteres de totalidad, transformaciones y autorregulación» *(El estructuralismo,* Buenos Aires, Proteo, 2ª ed.: 1969, p. 10).

[2] «En su formulación más general, el estructuralismo no es otra cosa que una atenta disposición a tener en cuenta la interdependencia y la interacción de las partes dentro del todo. De ahí viene su validez universal, que lo hace aplicable a la lingüística, a la economía, a la estética, etcétera» (Jean Starobinski, citado por Paolo Caruso, «Nota sobre el estructuralismo» en P. Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan,* Barcelona, Anagrama, 1969, p. 10).

[3] F. de Saussure, *Curso de lingüística general,* Buenos Aires, Losada, 1959.

[4] «La fonología no puede dejar de representar con respecto a las ciencias sociales el mismo papel renovador que desempeñó, por ejemplo, la física nuclear en el conjunto de las ciencias exactas. ¿En qué consiste esta revolución, ya que intentamos considerarla en sus implicaciones más generales? N. Troubetzkoy nos proporciona la respuesta a esta pregunta. En un artículo-programa *(«La phonologie actuelle»)* reduce, en suma, el método fonológico a cuatro aspectos fundamentales: en primer lugar, la fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al estudio de su infraestructura inconsciente; se niega a tratar los *términos* como entidades independientes y toma, por el contrario, como base de su análisis las *relaciones* entre los términos. Introduce la noción de *sistema»* (Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural,* Barcelona, Paidós, 1987, p. 77.)

[5] La versión española, con este título, apareció en Buenos Aires, Paidós, 1969.

[6] Se puede leer en *Las estructuras elementales...* a propósito de la prohibición del incesto: «No es de origen puramente cultural, ni de origen puramente natural [...].

Constituye la dirección fundamental gracias a la cual, mediante la cual, pero sobre todo en la cual tiene lugar el paso de la naturaleza a la cultura. En un sentido, pertenece a la naturaleza, puesto que se trata de una condición general de la cultura; consiguientemente, no hay que extrañarse al ver que su carácter formal proviene de la naturaleza, es decir, de la universalidad. Pero en otro sentido, se trata ya de la cultura que actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que, en principio, no dependen en absoluto de ella», pp. 58-59

[7] Publicados ambos en México, FCE, 1965 y 1964 respectivamente.

[8] La serie incluye cuatro volúmenes: *I. Lo crudo y lo cocido,* México, FCE, 1968, *II. De la miel a las cenizas,* México, FCE, 1972, *III. El origen de las maneras de mesa,* México, Siglo XXI, 1977, *IV. El hombre desnudo,* México, Siglo XXI, 1976.

[9] «Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos en el primer grado de los cuales se encuentra el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión» (C. Lévi-Strauss, «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en M. Mauss, *Sociología y antropología,* Madrid, Tecnos, 1971, p. 20).

[10] C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural, op. cit.*, p. 231.

[11] *Ibídem.*

[12] C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje, cit.*, p. 361.

[13] «Descartes, que quería fundar una física, separaba al Hombre de la sociedad. Sartre, que pretende fundar una antropología, separa a su sociedad de las demás sociedades. Atrincherado en el individualismo y el empirismo, un *cogito* —que quiere ser ingenuo y bruto— se pierde en los callejones sin salida de la psicología social» *(ibídem,* p. 362).

[14] *Ibídem,* p. 361.

[15] A Paolo Caruso en las *Conversaciones...* mencionadas *supra.*

[16] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas,* México, Siglo XXI, 1968.

[17] Michel Foucault, *Enfermedad mental y personalidad,* Buenos Aires, Paidós, 1961.

[18] Michel Foucault, *Historia de la locura,* en la época clásica 2ª ed.: (2 vols.), México, FCE, 1976.

[19] Michel Foucault, *Nacimiento de la clínica,* México, Siglo XXI, 1966.

[20] Tanta era la insatisfacción del autor ante su primer libro que, más allá de su reiterada tendencia a silenciarlo, parece ser que llegó a vetar su reedición.

[21] Michel Foucault, *Arqueología del saber,* México, Siglo XXI, 18ª ed.: 1997.

[22] Para la comparación y análisis de las relaciones entre el trabajo de Foucault y el de los historiadores profesionales, *cfr.* Francisco Vázquez García, *Foucault y los historiadores,* Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1988.

[23] Para una completa exposición de las afinidades intelectuales de Foucault (Bachelard, Canguilhem, Heidegger, Fenomenología, además del mencionado Nietzsche y el estructuralismo), véase Ángel Gabilondo, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente,* Barcelona, Anthropos, 1990.

[24] Escribe Foucault en el apéndice a *Historia de la locura*: «Quizá un día, no se sabrá muy bien lo que pudo ser la locura. [...] Artaud pertenecerá al suelo de nuestro lenguaje, y no a su ruptura; las neurosis a las formas constitutivas (y no a las desviaciones) de nuestra sociedad. Todo lo que experimentamos hoy bajo el modo del límite, o de la extrañez, o de lo insoportable, habrá alcanzado la serenidad de lo positivo. Y lo que para nosotros designa actualmente este exterior puede muy bien un día designarnos a nosotros», vol. II, p. 328.

[25] Foucault se ha referido a «la inquietud ante las condiciones formales que determinan la aparición de la significación» como el elemento que determinó el distanciamiento de los de su generación (entre 1950 y 1955) respecto de la propuesta husserliana: «nos hemos dedicado principalmente al análisis de las condiciones formales de la aparición del sentido» (Paolo Caruso, *Entrevistas...*, *cit.*, p . 68).

[26] M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 375.

[27] *Ibídem.*

[28] J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, París, Editions Galilée, 1977, p. 12: «cette écriture trop belle pour être vraie».

[29] En su *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutic*, Chicago, Chicago University Press, 1982.

[30] Es precisamente en la *Arqueología* donde Foucault declara: «No se trata de transferir al dominio de la historia, y especialmente de la historia de los conocimientos, un método estructuralista que ha hecho sus pruebas en otros campos del análisis. Se trata de desplegar los principios y las consecuencias de una transformación autóctona que está en vías de cumplirse en el dominio del saber histórico... no se trata (y aún menos) de utilizar las categorías de totalidades culturales (sean visiones del mundo, tipos ideales, espíritu particular de las épocas) para imponer a la historia, y a despecho de ella, las formas del análisis estructural» *(Arqueología..., op. cit.*, pp. 25-26). Sobre el papel central que en este libro juega la voluntad explícita de Foucault de marcar distancias respecto de la ideología estructuralista puede leerse el texto de Dominique Lecourt «Sur l'archéologie et le savoir (A propos de Michel Foucault)», recogido en *Pour une critique de l'épistémologie*, París, Maspero, 1972, pp. 98-133.

[31] M. Foucault, *Arqueología del saber*, *cit.*, pp. 23-24.

[32] En su *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987.

[33] M. Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973.

[34] «Más allá del bien y del mal», en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, p. 34.

[35] *Ibídem.*

[36] Utilizo la expresión a la manera en que lo hace Perry Anderson en su conocido libro *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (Madrid, Siglo XXI, 1979), esto es, en el sentido de esa específica tradición que nace del fracaso de las revolu-

ciones proletarias en las zonas avanzadas de capitalismo europeo después de la Primera Guerra Mundial.

[37] *Cfr.* en este punto Mark Poster, *Foucault, el marxismo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1987.

[38] «En mis escritos yo planteaba una cuestión: las relaciones de poder, ¿no representan quizás, respecto, por ejemplo, a las relaciones de producción, un nivel de realidad al mismo tiempo complejo y relativamente (aunque sea sólo relativamente) independiente? Y es cierto: esta pregunta se la formulaba yo al marxismo, del mismo modo en que lo hacía con otras concepciones de la historia y la política. En otros términos: avanzaba la hipótesis de la especificidad de las relaciones de poder, de su espesor, inercia, viscosidad, desarrollo e inventiva propios, y afirmaba que era necesario analizar todas estas características» (M. Foucault, «Lo que digo y lo que dicen que digo», *El Viejo Topo*, nº 29, Barcelona, febrero 1979, p. 28).

[39] «Más allá del bien y del mal», *cit.*, p. 34.

[40] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1977.

[41] *Ibídem*, pp. 29-30.

[42] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1986 y 1987.

[43] M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990.

[44] Véase, por ejemplo, los argumentos en contra que plantea M. Morey en su «Introducción» a *Tecnologías del yo, cit.*, p. 16 y ss.

[45] *Ibídem*, p. 49.

[46] Como señala J. L. Pardo en «El sujeto inevitable», incluido en M. Cruz (comp.), *Tiempo de subjetividad*, Barcelona, Paidós, 1996.

[47] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, op. cit.*, p. 332.

[48] M. Foucault, *Histoire de la sexualité III: Le souce de soi*, París, Gallimard, 1984, p. 56.

[49] *Tecnologías..., cit.*, p. 48.

[50] Michel Foucault, «Why Study Power. The Question of Subject», en H. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault..., cit.*, p. 190.

[51] Jacques Lacan, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1971, p. 87.

[52] *Ibídem*, p. 56.

[53] *Ibídem*, pp. 212-213.

[54] *Ibídem*, p. 80. «Lo *verdaderamente verdadero* se reconoce gracias a ciertos indicios extraños, curiosos, singulares, extravagantes incluso. [...] Lo verdadero tiene la presencia de los desperdicios que no se quieren reconocer. Reconocerlos es el método de la sospecha. Sin embargo, la pregunta se hace acerca de las significaciones y su circulación entre los seres, más que sobre los contenidos de los mensajes. ¿Pero qué circula entre los seres? Las palabras, y los escritos», tiene escrito Jean-Marie Auzias en su libro *El estructuralismo*, Madrid, Alianza, p. 140.

[55] *Ibídem*, p. 202.

[56] Richard J. Bernstein, *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991, p. 22.

[57] G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971.

[58] G. Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997.

[59] G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 1986.

[60] G. Deleuze, *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987.

[61] G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1996.

[62] G. Deleuze, *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1970.

[63] G. Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch*, Madrid, Taurus, 1974.

[64] G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Gijón, Júcar, 1988.

[65] G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.

[66] G. Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1985.

[67] G Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1988.

[68] G. Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la sensation*, París, La Différence, 1981, (2 vols.).

[69] G. Deleuze, *La imagen-movimiento*, Barcelona, Paidós, 1994 y *La imagen-tiempo*, Barcelona, Paidós, 1987.

[70] G. Deleuze, *¿Qué es filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

[71] Así en la p. 15 del libro *Conversaciones* (Valencia, Pre-textos, 1995) puede leerse lo siguiente: «Me imaginaba que me acercaba a un autor por la espalda y le hacía un hijo, que fuera suyo y que, sin embargo, fuera monstruoso. Que fuera suyo era muy importante, porque era preciso que el autor dijera efectivamente todo lo que yo le hacía decir. Pero que el hijo fuera monstruoso era también necesario, porque era preciso pasar por todo tipo de descentramientos, deslizamientos, roturas, emisiones secretas con los que he disfrutado mucho».

[72] G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, p. 146.

[73] *Ibídem*, p. 146.

[74] Indicio claro de la importancia que Deleuze atribuye a esta idea lo constituye el hecho de que le dedique a ella las primeras palabras de su libro sobre Nietzsche (textualmente: «El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor», *ibídem*, p. 7).

[75] El motivo de la denominación tiene que ver en realidad con otro aspecto, asimismo censurable desde la perspectiva deleuziana: «La ciencia se denominó crítica porque hacía comparecer a su presencia los poderes del mundo, pero a fin de restituirles lo que les debía, la sanción de lo verdadero, tal como es en sí, para sí o para nosotros» *(ibídem*, p. 147). O con otras palabras, si cabe más verticales: «Kant no realizó la verdadera crítica porque no supo plantear el problema en términos de valores» *(ibídem*, p. 7).

[76] No es seguro que lo que se predica de la dialéctica hegeliana en tanto que modo representativo de utilizar la negación pueda predicarse de cualquier forma de dialéctica. En la medida en que la afirmación no puede afirmarse a sí misma sin antes haber roto todo vínculo con los valores establecidos (reactivos, por

denominarlos con propiedad nietzscheana), cabe afirmar que el proceso de producción de sentido y de valores implica una cuota inevitable de negación-destrucción de lo viejo, aunque, eso sí, puesta inequívocamente «al servicio de los poderes de afirmar» *(ibídem,* p. 259).

[77] *Ibídem,* p. 147.

[78] En resumidas cuentas: «he aquí lo que oculta la imagen dogmática del pensamiento: el trabajo de las fuerzas establecidas que determinan el pensamiento como ciencia pura, el trabajo de los poderes establecidos que se expresan idealmente en lo verdadero tal como es en sí» *(ibídem).*

[79] Por ejemplo, el de sujeto sin más, del que en su libro *¿Qué es la filosofía?,* Barcelona, Anagrama, 1993, habla como si fuera el resultado de una simple costumbre, «la costumbre de decir yo», p. 51.

[80] Afirmación que ejemplifica de la siguiente forma: «una hora, un día, una estación, un clima, uno o varios años —un grado de temperatura, una intensidad, intensidades muy diferentes que se componen— tienen una individualidad perfecta que no se confunde con la de una cosa o la de un sujeto constituidos», G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos,* Valencia, Pre-textos, 1980, p. 104.

[81] *Ibídem,* p. 105.

[82] En su libro *El bergsonismo,* Deleuze recoge las palabras con las que Bergson felicitaba a Berkeley por haber resaltado que la materia «no tiene interior, no tiene fondo... no esconde nada, ni oculta nada... no posee ni potencias ni virtualidades de ninguna especie... está desplegada en superficie y se mantiene toda entera a cada instante en lo que da», *op. cit.,* p. 39.

[83] *Ibídem,* p. 40.

[84] En *Nietzsche y la filosofía,* Deleuze recuerda el conocido pasaje nietzscheano: «Si, en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte: ¿estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido» (p. 99).

[85] G. Deleuze, *Lógica del sentido, op. cit.,* p. 90.

[86] G. Deleuze, *Diferencia y repetición, op. cit.,* p. 222. Poco más abajo afirma, con rotundidad: «La filosofía se pone del lado del idiota, como representante del hombre sin presupuestos».

[87] Caracterización de la que se hace eco el propio Deleuze en *Lógica del sentido, op. cit.,* especialmente «Tercera serie. De la proposición», pp. 35-45.

[88] En su *Teatrum Philosohicum,* Barcelona, Anagrama, 1972, pp. 17-18.

[89] G. Deleuze, *Lógica del sentido, op. cit.,* p. 42.

[90] G. Deleuze, *Mil mesetas, op. cit.,* p. 361.

[91] G. Deleuze, *¿Qué es la filosofía?, op. cit.,* p. 109.

[92] *Ibídem,* p. 110.

[93] Al que hicimos referencia al tratar de Searle, en *supra,* epígrafe «Del empirismo al pragmatismo».

[94] En su trabajo «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», aparecido en la revista de la Johns Hopkins University Press, *Glyph*, 1 (1977), pp. 198-208. El trabajo replicaba al de Derrida «Firma, acontecimiento, contexto», incluido en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988.

[95] Concretamente en el texto de 1963 «Cogito e historia de la locura», recogido en Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989. En todo caso, la afinidad no está reñida con la divergencia. Frente a Foucault, Derrida observa en su texto que la dialéctica de razón y locura no permite tomar partido por esta última. Una decisión tal no generaría otra consecuencia que eternizar la dialéctica de la razón.

[96] Jacques Derrida, «Los fines del hombre», en *Márgenes de la filosofía, op. cit.*, p. 172.

[97] Jacques Derrida, *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

[98] Dicha exterioridad podría llevarse al extremo y aludir a una cierta distancia de Derrida respecto a la propia lengua francesa, distancia provocada según él por su origen argelino. A este sentimiento de estar alejado del francés empleado en la Metrópoli se ha referido el autor en *La tarjeta postal*, México, Siglo XXI, 1986.

[99] Jacques Derrida, «Introduction à *L'origine de la geometrie*», de E. Husserl, París, P.U.F., 1962.

[100] Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-textos, 1985.

[101] Jacques Derrida, *El tiempo de una tesis*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997, pp. 14-15, 1ª ed.: *Anthropos*, 93, febrero 1989.

[102] Por ejemplo, el de ser destruida, o verse volatilizada, riesgo que hemos incorporado hoy a nuestras expectativas habituales a través de expresiones como «perder información» y similares. Pero la verdad también corre el peligro de deformarse, de desdibujarse, cosa que puede ocurrir en la medida en que sentido y objetividad aparecen ligados a su inscripción mundana en un espacio de escritura.

[103] Para no dar una imagen excesivamente simplificada de la propuesta de Husserl, habría que matizar que éste en la primera de sus *Investigaciones lógicas* distingue entre dos tipos de signo, la expresión y la señal, estando situado el primero en el campo ideal de la conciencia y el segundo en la relación del lenguaje con la experiencia. En un caso el signo sería portador de significación ideal, en tanto que en el otro carecería de significación ideal, permaneciendo encadenado al mundo real-material. Es este segundo el que mejor muestra la dificultad interna del planteamiento husserliano.

[104] La formulación es de Patricio Peñalver, quien la presenta en su libro *Desconstrucción*, Barcelona, Montesinos, 1990, p. 65.

[105] Jacques Derrida, *La voz..., op. cit.*, p. 104.

[106] Puede leerse en *Ser y tiempo:* «La destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un sacudirse la tradición ontológica. Debe, a la inversa, acotarla dentro de

sus posibilidades positivas, y esto quiere decir siempre dentro de sus *límites,* que le están dados fácticamente con la manera de hacer la pregunta en todo caso y la limitación del posible campo de la investigación impuesta de antemano por esta manera. [...] La destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira *positiva:* su función negativa resulta indirecta y tácita» (Martin Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.,* 1971, p. 33).

[107] De hecho, ha sido un teórico de la arquitectura, M. Wigley, quien ha escrito lo siguiente: «La desconstrucción no es demolición o disimulación. Si bien hace evidentes ciertos fallos estructurales dentro de estructuras aparentemente estables, estos fallos no llevan al colapso de la estructura. Por el contrario, la desconstrucción obtiene toda su fuerza de su desafío a los valores mismos de la armonía, la unidad y la estabilidad, proponiendo a cambio una visión diferente de la estructura: en ella los fallos son vistos como inherentes a la estructura. No pueden ser eliminados sin destruirla. Son, de hecho, estructurales» (M. Wigley, «Arquitectura Desconstructiva», en Wigley, M. & Johnson, Ph., *Arquitectura deconstructivista,* Barcelona, Gustavo Gili, 1988, p. 11).

[108] Así, declaraba en una entrevista a Imre Salusinszky: «Diría que la desconstrucción es afirmación antes que cuestionamiento [...]. Creo que la desconstrucción es afirmativa más que cuestionadora; esta afirmación atraviesa el cuestionamiento más radical, pero no es cuestionadora en el análisis final» *(Criticism in Society,* Methuen, Nueva York-Londres, 1987, p. 9).

[109] *Cfr. infra,* capítulo XVII, especialmente el epígrafe titulado «Gianni Vattimo».

[110] «Una cierta identidad de este elemento (marca, signo, etcétera) debe permitir el reconocimiento y la repetición del mismo», sostiene en «Firma, acontecimiento, contexto», *cit.,* p. 359.

[111] *Ibídem,* p. 357.

[112] Véase «La Différance», en *ibídem,* especialmente p. 43 y ss.

[113] No habría que olvidar que, además, en francés la terminación *ance* se usa para crear nombres verbales, de tal manera que *différance* designa tanto una diferencia *pasiva* que ya se da en tanto que condición de la significación, como una producción *activa* diferenciadora.

[114] Dejaremos de lado, para no introducir demasiados meandros en la presente exposición, los problemas que plantea el concepto mismo, problemas que se ha encargado de recordar el propio Derrida: «El concepto de experiencia [...] es muy dificultoso. Como todas las nociones de que nos servimos aquí, pertenece a la historia de la metafísica y sólo la podemos utilizar bajo una tachadura. *"Experiencia"* siempre designó la relación con una presencia, ya sea que esta relación haya o no tenido la forma de consciencia. Debemos, sin embargo, según esta especie de contorsión y de contención a que está obligado aquí el discurso, agotar previamente los recursos del concepto de experiencia a fin de alcanzar, por de-

construcción, su último fondo» *(De la gramatología,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 79).

[115] *Cfr.* Cristina de Peretti, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción,* Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 80 y ss.

[116] «La cosa misma es un signo», tiene escrito en *De la gramatología, op. cit.,* p. 64.

[117] Máxima que, por cierto, nada tiene que ver con una negación del *mundo exterior* o, menos aún, con una libresca declaración de irrelevancia respecto a todo lo que no sea texto. Por decirlo *a la austiniana manera,* lo que Derrida mantenía al escribir eso en *De la gramatología* es que el contexto de todo acto de habla es insaturable. Véase al respecto las observaciones de Patricio Peñalver en su trabajo «Movimientos de desconstrucción, pensamientos de la diferencia», en Javier Muguerza y Pedro Cerezo (eds.), *La filosofía hoy,* Barcelona, Crítica, 2000, pp. 201-212.

[118] Jacques Derrida, *Espectros de Marx,* Madrid, Trotta, 1995.

[119] Jacques Derrida, *La filosofía como institución,* Barcelona, Granica, 1984, p. 45 (el subrayado es mío).

[120] *Ibídem.*

Capítulo XVII
Postmodernidad y otros sincretismos

Por lo pronto, un primer rasgo llama la atención en la denominada postmodernidad, y es el hecho de que no se defina por lo que es, sino por lo que no es, o, tal vez mejor dicho, por lo que pretende dejar atrás. Este rasgo proporciona una inicial indicación acerca de lo que podemos esperar de los autores postmodernos: fundamentalmente un ajuste de cuentas con lo moderno. Ahora bien, como ya se empezó a ver, ese ajuste de cuentas no es cosa de hoy. Hemos tenido ocasión de mostrar en qué diversas formas el diálogo crítico con la herencia del proyecto ilustrado constituye uno de los ejes mayores alrededor de los cuales gravita el pensamiento del siglo XX por entero.

Probablemente este ambiguo carácter *nuevo/no tan nuevo* de la postmodernidad sirva también para explicar, por lo menos parcialmente, una dificultad que se le suele plantear a quien se acerca con ánimo curioso a este debate, que no es otra que la de identificar a sus protagonistas. Con otras palabras, responder a la pregunta ¿quiénes son postmodernos? Para el Habermas de *El discurso filosófico de la modernidad*[1] el grupo de los postmodernos se identifica con los postestructuralistas franceses y con la estética neonietzscheana. Como, según acabamos de ver, la etapa arqueológica foucaultiana no agota su pensamiento, el propio Foucault estaría ahí, junto con autores como Deleuze, Derrida o Lyotard, entre otros.

Hay que decir que esta visión habermasiana de la nómina de postmodernos, tal vez sea especialmente sólida, pero no es la más difundida. En lo que pudiéramos llamar la imagen pública de la postmodernidad, de los tres franceses mencionados el único inequívocamente postmoderno es Lyotard, entre otras razones porque él mismo parece haber asumido la etiqueta desde el propio título de un par de textos suyos (en concreto, *La condición postmoderna*[2] y *La posmodernidad explicada a los niños*[3]). También, planteada así la cosa, es claramente un postmoderno el italiano Gianni

Vattimo, quien agitó el panorama de la filosofía europea de principios de los ochenta con una propuesta de *pensamiento débil* que no ocultaba su voluntad de intervenir en el debate modernidad/postmodernidad. De hecho su posterior libro *El fin de la modernidad* llevaba como subtítulo *Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, subtítulo clarificador por cierto en la medida en que advertía de la genealogía de las actitudes postmodernas.

A la vista de esta dificultad, tal vez lo más eficaz sea optar en lo que sigue por una exposición que, aunque utilice la falsilla de los autores, dé preferencia a los temas y a los problemas globales por encima de la reconstrucción personalizada de las trayectorias, en la confianza de que este procedimiento sirva más adecuadamente para mostrar qué se halla en juego en el debate en cuestión. Aunque hay que advertir, si bien sólo sea para no alimentar expectativas desmesuradas, de la fase en que se encuentra dicho debate. Con el postmodernismo[4] es probable que termine ocurriendo como con el estructuralismo, y que el cartel caiga en desuso pero las cuestiones planteadas por él sigan generando interés en el futuro. El debate, que viene de atrás, dista de estar cerrado. Tal vez si en cierto momento alcanzó una especial notoriedad fue por la confluencia de diversos factores, de muy variada naturaleza, que hicieron aparecer lo postmoderno como una propuesta alternativa a la visión del mundo dominante en nuestra civilización. Frente a los discursos racionalistas fuertes los postmodernos proclamaban la necesidad de dar libre curso a la interpretación, frente a una forma monolítica y vertical de entender la política alzaban la bandera de los movimientos transversales, frente a una Europa soberbiamente etnocéntrica defendían una visión cosmopolita, plural, de las culturas. Pero no debiéramos conceder demasiada importancia a esta valoración coyuntural. O, mejor dicho, a ninguna valoración coyuntural que fijara rígidamente las relaciones de este pensamiento con la concreta situación en la que se ha producido. Como hacen, en el otro extremo, quienes denostan la postmodernidad considerándola, reductivamente, como la lógica cultural correspondiente al nuevo estadio del desarrollo capitalista[5]. La actualidad de un discurso es sólo un elemento de refuerzo para la interpretación, que con frecuencia no penetra en lo fundamental de su contenido.

Jean-François Lyotard

Por tanto, a la vista de lo expuesto, tal vez por lo que debiéramos comenzar preguntándonos es por la fase en la que se encuentra el proceso de revisión de la modernidad iniciado hace más de un siglo. «En una fase

decisiva» responderían, a buen seguro, los postmodernos. Todo lo que en el pasado eran indicios que alimentaban la sospecha respecto a la viabilidad del proyecto ilustrado han estallado hoy como elementos de certeza para el rechazo. Esta crisis ha sido descrita en diferentes términos por los diversos autores. En la citada *La condición posmoderna,* Lyotard, por ejemplo, partiendo de la hipótesis de que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad postmoderna, afirma que lo más característico de aquéllas es que se plantean la cuestión de la legitimidad de un modo nuevo. Mientras en las sociedades premodernas la función legitimadora —cohesionadora y unificante— correspondía a metarrelatos de orden mítico y religioso, a partir de la Modernidad dicha función recaerá de pleno en una determinada idea de racionalidad. Idea que puede aparecer revestida de variados ropajes: para Lyotard no hay gran diferencia, en el fondo, entre el relato ilustrado de la emancipación de la ignorancia y de la servidumbre por medio del conocimiento y del principio de la igualdad ante la ley, el relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo técnico, o el relato marxista de la emancipación de la explotación y la alienación por la transformación revolucionaria de las relaciones de producción. Todos ellos son la aplicación del mismo dispositivo, figuras de una misma razón, anhelante de unidad y totalidad.

En las sociedades postmodernas este panorama cambia. Los relatos mencionados pierden su función legitimadora en el orden científico y social y, en su caída, arrastran la idea de razón en que se sustentaban. El motivo fundamental de este cambio se relaciona con una transformación de las condiciones que torna imposible el mantenimiento de la vieja idea de una razón doblemente sustentada en la aspiración a la universalidad —a la validez universal— y en la postulación de un medio homogéneo de la racionalidad situado por encima de todos los discursos particulares. En *La condición posmoderna,* Lyotard, aplicándose su propia máxima «no se puede saber lo que es el saber, es decir, qué problemas encaran hoy su desarrollo y su difusión, si no se se sabe nada de la sociedad donde aparece»[6], se dedica a estudiar los cambios producidos en la situación del saber en las sociedades avanzadas, prestándole especial atención a la evolución de la institucionalización universitaria del saber.

Constata que del viejo modelo de formación de los sujetos, promovido por la universidad clásica alemana, apenas queda nada. Su pretensión de unificar el discurso del conocer y el del querer —el de las ciencias positivas y el de la práctica social, ética y política—, su aspiración a formar sujetos simultáneamente empeñados en la búsqueda de causas verdaderas en la ciencia y en la persecución de fines justos en la vida moral y política, se

ha revelado un sueño imposible de alcanzar. Ninguno de los dos discursos ha demostrado la fortaleza que se le atribuía. No ha habido forma de evidenciar cuáles serían esos objetivos comunes, alrededor de los cuales no cabría otra cosa que la coincidencia universal (¿cómo esperar una fundamentación de los valores después de Nietzsche?), como tampoco la ciencia ha conseguido alcanzar el estatuto de metadiscurso universal. Lyotard lo dice de una manera muy wittgensteiniana: «La ciencia juega su propio juego, no puede legitimar a los demás juegos de lenguaje. Por ejemplo, el de la prescripción se le escapa». Aunque, todavía más importante que esto último sea que no puede legitimarse a sí misma como suponía el pensamiento especulativo decimonónico.

La imposibilidad teórica —por debilidad de los materiales— de cumplir la función asignada deja al saber desnudo de las antiguas formas de legitimación. Aquellas viejas narraciones, entre autocomplacientes y consoladoras, que integraban la instancia gnoseológica y la moral en una global historia de la evolución del Espíritu (o de la Humanidad) han dejado paso a la cruda constatación del carácter de fuerza productiva central que ha adquirido la ciencia en las sociedades industriales avanzadas, a la evidencia incontestable de que el conocimiento tiende a ser traducido en cantidades de información, las cuales a su vez, circulan en el mercado como una mercancía más que se compra y se vende. El saber ya no puede continuar apelando a las retóricas justificaciones de antaño: su mecanismo de funcionamiento está a la vista. Ha roto su vinculación con determinados ideales para abandonarse al sistema productivo: ha asumido de esta forma sus criterios de rentabilidad y eficacia.

Lyotard pone un ejemplo que sin gran esfuerzo podríamos aplicar a nuestra realidad. Él señala cómo en la investigación y en la enseñanza la pregunta ya no es ¿es eso verdad?, sino ¿para qué sirve? Lo mismo, por cierto, que sucede cuando en nuestra sociedad se discute acerca de determinados saberes (por ejemplo, de las humanidades). No se pregunta ¿es importante que la gente sepa un cierto tipo de cosas (literatura, filosofía, arte, historia...)?, sino ¿para qué sirve?, lo que es como preguntarse, algo más crudamente, si ese saber le permite a su portador venderse mejor como fuerza de trabajo. Lo significativo no es que este punto de vista se haya impuesto, asunto al que hemos terminado por acostumbrarnos, sino que *ha hecho desaparecer* cualquier otro. Estudiantes, profesores, científicos han dejado de pensar en términos de realización de la vida del espíritu, emancipación de la humanidad o cualquier otro metarrelato que les permitiera formular la finalidad y el uso adecuado del saber de que disponen. Por el contrario, esto último les viene ya dado, no es objeto de cuestionamiento alguno. Es aquello con lo que estamos obligados a contar y a cuya

perpetuación nos hemos de aplicar. Lo cual, obviamente, significa sustraer a la crítica esos ámbitos, no entrar a discutir las premisas. Pero eso, llevado al límite, da lugar a consecuencias absurdas (que se señalan para mostrar la unilateralidad de este enfoque). Así, en una sociedad que no atendiera la escolarización generalizada de los niños, los maestros no servirían para nada, como para nada servirían los médicos en una sociedad que no creyera que una de sus obligaciones es proporcionar asistencia sanitaria universal, etcétera.

De ahí las afirmaciones de Lyotard: «Saber y poder son las dos caras de la misma cuestión: ¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno»[7]. Pero esto implica la definitiva liquidación del proyecto moderno en un aspecto fundamental, el de la legitimación del conocimiento científico. Una de las metanarrativas en las que éste se sustentaba era la de la función popular del conocimiento. La Ilustración había defendido el derecho de todos a la ciencia. A través de la educación todo el mundo tenía derecho a convertirse en un científico, derecho que se correspondía con la funcionalidad social del conocimiento. El *sapere aude* era un imperativo ético que encontraba su correlato en un derecho inalienable de los individuos al saber, de tal manera que la negación de uno comportaba el sinsentido del otro. Lo que parece ocurrir en la actualidad, por cierto, en que la conversión del saber en mercancía informativa ha hecho que la expectativa del conocimiento haya perdido su condición de indiscutible. El *atrévete a saber* ya no tiene el carácter apodíctico que tenía en la Modernidad. El individuo postmoderno empieza a considerar la posibilidad teórica de que la ignorancia posea algún valor de conocimiento. Le ha perdido el miedo al reproche ilustrado que identificaba ignorancia con resistencia al progreso. Su argumento es un sencillo experimento mental que, a su modo de ver, cuestiona irreversiblemente los viejos razonamientos. Se pregunta: si estuviésemos completamente seguros de que determinados desarrollos del conocimiento sólo pueden dar lugar a aplicaciones mortíferas, destructoras, sin posibilidad alguna de cualquier otro uso positivo para la humanidad, ¿podría seguirse defendiendo también entonces el valor positivo del conocimiento? Lo que es como preguntarse: ¿no es evidente que han caducado las condiciones materiales que nos inducían a aceptar sin crítica la necesidad de saber más?

No ha lugar, pues, a continuar manteniendo, habermasianamente, la esperanza en las posibilidades no realizadas del ideal ilustrado. Contra Habermas, Lyotard parece encontrar apoyo en la primera generación de frankfurtianos, en su constatación, sólo en apariencia paradójica, de que la realización del proyecto moderno por determinados medios desembo-

ca en su destrucción. Por eso, piensa Lyotard, plantean las cosas en el terreno equivocado quienes se empeñan en convertir este debate en una discusión de tipo abstracto, por ejemplo acerca de la validez de la noción de progreso. La realidad de la que hay que partir es la de la victoria de la tecnociencia capitalista. Si nos situamos ahí comprobamos que: «No es la ausencia de progreso, sino, por el contrario, el desarrollo tecnocientífico, artístico, económico y político lo que ha hecho posible el estallido de las guerras totales, los totalitarismos, la brecha creciente entre la riqueza del norte y la pobreza del sur, la desculturización general con la crisis de la Escuela, es decir, de la transmisión del saber...»[8].

El tono de estas últimas afirmaciones resulta indicativo de la actitud de Lyotard en determinados aspectos. Sin duda, el hecho de que entre los grandes relatos definitivamente agotados se encuentren también los emancipatorios —y en particular el marxismo— ha provocado reacciones tan irritadas como a menudo desenfocadas. Vale la pena recordar que también Lyotard, como algún otro caso reciente que ya comentamos, hace una propuesta de orden pretendidamente epistemológico, que incluye como uno de los momentos de su desarrollo la crítica a determinadas nociones. Las narraciones legitimadoras de la modernidad se fundaban en un proyecto a realizar y su legitimación estaba dada por la expectativa de su cumplimiento. Legitimaban instituciones, prácticas sociales, modos de pensar, formas simbólicas. No cabe duda de que su pérdida da lugar a notables consecuencias teóricas, pero éste es un paso lógicamente diferenciable del anterior. Lo que hay que plantearse en primer término es si la situación descrita por Lyotard da cuenta de la efectiva evolución de los mecanismos de legitimación en las sociedades capitalistas avanzadas.

Esta precaución de procedimiento no apunta, subliminalmente, a proteger a Lyotard de las críticas, sino a situarlas donde corresponde. Y es que no habría que descartar la posibilidad de que, de esta otra manera, pudieran formulársele objeciones relevantes (mucho más relevantes que las que se derivan de las argumentaciones con la forma «sería muy triste que...», las cuales no pasan de ser una variante candorosa de terrorismo consecuencialista). Así, y por poner tan sólo un ejemplo, no está del todo claro que la crisis de las narraciones legitimadoras lo sea de todas por un igual. La crisis de algunas resulta indudable, desde luego. Pero, en contrapartida, concepciones globales también muy características de la Modernidad como son, por reiterar un caso citado, los discursos nacionalistas no se puede decir que estén atravesando precisamente por sus horas más bajas.

Planteado esto, la siguiente cuestión por abordar sería la de si Lyotard (y por extensión la postmodernidad) acierta cuando diagnostica que los proyectos en los que se fundaban las viejas narraciones y las expectativas

de cumplimiento que las legitimaban deben considerarse fracasados de manera definitiva[9]. Resultaría francamente injusto hacer recaer todo el peso de la crítica en un diagnóstico tal cuando, como hemos tenido ocasión de ver, el sentimiento de derrota de la revolución es algo que, como poco, empieza a generalizarse en el pensamiento europeo progresista durante los años treinta. Pero se adentraría en los confines de lo contradictorio una crítica presuntamente materialista que no fuera capaz de asumir el mencionado diagnóstico cuando lo que ha venido a continuación ha sido ese acontecimiento histórico que significó el hundimiento de las sociedades en su momento denominadas de socialismo real. Pocos argumentos, ciertamente, plantean más problemas a la teoría que el de intentar salvar una propuesta a base de afirmar que en realidad nunca se ha llevado a la práctica. (El escándalo ante las propuestas de los postmodernos podría recordarle a alguien el otro escándalo, tirando a farisaico, desatado por las tesis de Fukuyama acerca del final de la historia, quien en su momento fue lapidado en la plaza pública por intentar convertir en doctrina los tópicos y las actitudes más generalizados en los medios de comunicación de masas y otros ambientes intelectuales de los años ochenta.)

Es sólo tras cumplimentar estos pasos cuando nos encontraríamos en condiciones de proponernos un juicio acerca de cómo caracterizar la posición de Lyotard. Un frankfurtiano de última generación, Albrecht Wellmer, la ha definido como un «liberalismo político postutópico»[10] y, entre nosotros, Jacobo Muñoz[11] ha situado «su razonada propuesta de una *alternativa del disenso*» en paisajes más radicales. No le falta razón a esta última observación. De hecho, no costaría mostrar el paralelismo entre la obsesión postmoderna por los fragmentos y las fracturas (derivada de su rechazo a las visiones totalizadoras), y su compromiso ideológico con las minorías en política, sexo y lenguaje. Como quiera que sea, probablemente debiéramos conformarnos con no malinterpretar a Lyotard a este respecto, con no colocarlo en el bando inadecuado (lo que sucede, por ejemplo, cuando no se distingue su crítica a la modernidad de la crítica neoconservadora formulada por autores como Daniel Bell, que lo que auspician es un retorno a posiciones anteriores a la modernidad). Una pretensión más ambiciosa sólo sería viable si estuviéramos en otro lugar y en otro momento. Pero estamos demasiado inmersos, demasiado empapados de la lógica de la modernidad, como para pretender una ubicación precisa de ningún autor o de ninguna propuesta en el mapa de lo futuro.

Probablemente sea la (auto)conciencia agónica de esta limitación la que explique en gran medida el tono adquirido por la crítica postmoderna en los últimos tiempos. Es cierto que la postmodernidad no ha sido capaz de alumbrar, a pesar de su insistencia, una nueva epistemología, un

nuevo *logos* alternativo al de la modernidad. Ha ido constatando con creciente desesperación los excesos y desastres de los procesos de modernización inspirados en el programa ilustrado. De la articulación de ambos registros —impotencia y lucidez— se desprende eso que se ha dado en llamar la *rabia contra la razón*, y que de alguna manera expresa las dificultades de la postmodernidad para ir más allá de la condena moral de la Ilustración.

Gianni Vattimo

El gesto teórico, algo menos exasperado, de Gianni Vattimo[12] se desprende de su diferente valoración del significado de esta misma realidad. Asume, con el resto de postmodernos, la crisis de los grandes relatos explicativos de la historia, y constata con aquéllos que este tipo de discursos se ha ido viendo sustituido por un complejo práctico de información multimediática y lenguajes técnicos, pero no concluye de ahí el vacío explicativo sino la necesidad de su sustitución por un pequeño relato, el relato de lo que es la modernidad[13]. Su discrepancia en la conclusión se relaciona con el destacado papel que atribuye al vínculo con el pasado. Vattimo no duda en ubicarse intrahistóricamente: «creo que no podemos hacer ética y política sin una filosofía de la historia, aunque la única filosofía de la historia que es posible en este momento es la filosofía que narra la historia del fin de la filosofía de la historia»[14].

No se trata de escapar de la dificultad mediante el artificioso recurso del juego de palabras. Lo que está planteando se halla profundamente conectado con la crítica nietzscheana a la idea de totalidad, con la famosa afirmación de *El caso Wagner*: «La vida ya no reside en el todo». Los postmodernos tomaron la afirmación como una consigna (consigna de la que se derivaban otras: no hay un solo gesto teórico que nos permita abarcar la totalidad; la totalidad misma ha estallado en mil pedazos, en mil fragmentos; la pretensión de pensar la historia en términos unitarios, el empeño por encontrar algún tipo de hilo conductor que atravesara el entero conjunto del pasado debía ser abandonado). A Vattimo la idea le sirve para sostener que «la única visión global de la realidad que nos parece verosímil es una visión que asuma muy profundamente la experiencia de la fragmentación». Pero su formulación, como no se dejará de observar, contiene una concesión significativa: por más que tomando en cuenta la noción de fragmento, se acepta que es posible una visión totalizante[15].

A pesar de lo que haya podido decir uno de los máximos difusores del *pensamiento débil*, Pier Aldo Rovatti, acerca de lo desafortunado del rótu-

lo[16], lo cierto es que la idea de debilidad proporciona una clave útil para interpretar la propuesta de Vattimo. Estamos lejos de los tonos chillones de otros autores, de las proclamas altisonantes del tipo «guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre»[17]. No se enfatiza tanto la ruptura como la necesaria adecuación de la escala. Y no por una cuestión de diferencia entre los talantes de los autores, sino como resultado de la estricta aplicación de las premisas planteadas. Vattimo intenta «pensar después de Nietzsche y Heidegger» —por utilizar de nuevo un subtítulo, el de su libro *Las aventuras de la diferencia*—. Eso significa pensar en la senda trazada por ambos autores y, más en concreto, tratar de profundizar en el alcance que tienen hoy esas dos tesis mayores de sus filosofías que son la muerte de Dios y el final de la metafísica. Sólo en relación con ellas «adquieren, en verdad, rigor y dignidad filosófica las dispersas y no siempre coherentes teorizaciones del periodo postmoderno»[18].

Por eso Vattimo no puede aceptar como noción-guía la del fin de los metarrelatos de Lyotard: la encuentra demasiado *catastrofista* (el adjetivo lo pone el propio Vattimo), en la medida en que nos presenta la modernidad como ya abandonada toda ella a nuestra espalda. La reflexión heideggeriana sobre la metafísica le proporciona los argumentos para ahondar en este rechazo. Más allá de las concretas tesis por las que se suele identificar (ser como presencia plena, principio de razón, verdad como adecuación, idea de totalidad, sujeto capaz de representarla), la metafísica es fundamentalmente un modo de estar en el mundo, el modo de configurarse el mundo que define la historia de Occidente. Entrevemos la posibilidad de un pensar no metafísico porque la época en que habitamos está dejando de vivir metafísicamente, no porque hayamos conseguido escapar a un *fuera* de la metafísica.

Esta ilusión escapista es la que parecen alimentar los postmodernos que señalan que el fin de la modernidad es el fin de la historia como curso metafísicamente justificado y legitimante. Vattimo recela de esta pretensión, y cree encontrar en Nietzsche y Heidegger buenas razones (buenas nociones-guía, en realidad) para su recelo. Ninguno de los dos propuso nunca nada parecido a una superación crítica del pensamiento europeo[19], justamente porque una actitud tal supondría seguir siendo esclavos de la lógica de desarrollo de ese mismo pensamiento. La categoría de superación crítica es constitutiva de la modernidad. No se puede salir de la modernidad —o de la metafísica— por vía de superación —o de crítica—, porque ello significaría permanecer precisamente dentro del horizonte moderno, el de la fundación, el del historicismo. Así, la habitual afirmación de que estamos en un momento ulterior respecto de la modernidad

y la asignación a este hecho de un significado de algún modo decisivo presuponen la aceptación de aquello que más específicamente caracteriza el punto de vista de la modernidad: la idea de la historia con sus corolarios, el concepto de progreso y, cómo no, el concepto de superación.

En realidad, para plantear las cosas con una cierta radicalidad habría que cuestionarse la validez de ese «esfuerzo de colocación», tan característico del espíritu postmoderno. Es la pregunta de Vattimo: «¿Por qué debería ser importante para la filosofía establecer si estamos en la modernidad o en la postmodernidad y en general definir nuestro puesto en la historia?»[20]. La pregunta no es del todo capciosa: no está formulada desde el final, desde el convencimiento de que se dispone de la respuesta concluyente. Vattimo mantiene una relación muy matizada con los otros postmodernos. No les discute el agotamiento de una determinada idea de la historia, la que la entendía como «historia de la salvación articulada en creación, pecado, redención y espera del juicio final». Efectivamente, se ha producido el *final de la historia* (que según Vattimo debe ser entendido como final de la *historicidad)* y ello hace que hayamos ingresado en lo posthistórico, ese nuevo modo de vivir la experiencia que caracteriza el fin de siglo.

Pero debiera quedar claro que la legitimidad de este planteamiento no nace del descubrimiento de un nuevo fundamento cultural o metafísico. El nihilismo consumado de Nietzsche y la crítica al humanismo de Heidegger no son utilizados por Vattimo a modo de coartada que avale ningún planteamiento *ex nihilo*. Eso implicaría entre otras cosas tener que aceptar algo a lo que tanto él como los autores que le inspiran se resisten: la clausura del pasado. Al carácter abierto del pasado en cuanto posibilidad no consumada por sus interpretaciones dadas se ha referido Vattimo en diversos contextos[21], pero siempre desde la perspectiva de plausibilizar su propuesta. Ahora podemos ver por qué su crítica a la pretensión de novedad de los postmodernos no era puramente formal. El camino que, según él, debe recorrer la postmodernidad no es el de empeñarse en caracterizar su novedad respecto a lo moderno (lo que la encierra, como dijimos, en el círculo de la historicidad), sino el de disolver la categoría misma de lo nuevo. Con otras palabras: analizar la experiencia del final de la historia.

Vattimo no esconde, a diferencia de lo que se ha hecho casi norma entre los postmodernos, su confianza en los aspectos positivos de esta situación. Ve la modernidad tardía como el lugar en el que tal vez se anuncie para el hombre una posibilidad distinta de existencia, y no cree que esta percepción traicione las doctrinas de Nietzsche y Heidegger, las cuales, a pesar de sus tonos proféticos, resultan menos apocalípticas y más referi-

bles a nuestra experiencia de lo que se acostumbra a pensar. Hay que interpretar la condición postmoderna en clave de posibilidad y de oportunidad *(chance)* positiva. Lo cual, por supuesto, no equivale a presentar un alegre inventario de expectativas, sino a profundizar en el análisis de nuestra realidad. Por eso Vattimo interpela a los postmodernos con esta vertical pregunta: ¿qué significa afirmar que los metarrelatos han sido invalidados sino volver a proponer un metarrelato? Por eso sostiene que el problema reside en saber si también la historia del final de la historia puede valer como un relato —o un metarrelato— legitimante, capaz de señalar objetivos, criterios de elección y de valoración y, por lo tanto, algún curso de acción todavía dotado de sentido[22].

Pero debiera quedar claro —por aquello de que en filosofía a menudo las diferencias teóricas pasan por cargar los respectivos argumentos con la suficiente dosis de énfasis— que el cauteloso lenguaje de la posibilidad que utiliza Vattimo no responde únicamente a la prudencia teórica, sino que se halla en íntima conexión con sus presupuestos de partida, especialmente con su sugerencia del necesario debilitamiento del pensar, al que nos referiremos enseguida. En todo caso, su planteamiento escapa a la disyuntiva con la que a menudo se plantea la controversia acerca de la postmodernidad: una competencia entre los principios de una racionalidad sustantiva a lo Habermas y el deseo neonietzscheano, entendidas ambas instancias como legitimaciones de la resistencia al poder en el capitalismo actual. Todo el esfuerzo en marcar distancias respecto a los postmodernos rupturistas no debiera interpretarse, pendularmente, como si en el fondo Vattimo estuviera dispuesto a alinearse con el continuismo habermasiano. Habermas, en definitiva, lo que hace no es otra cosa que aceptar la disolución de los metarrelatos siempre que se exceptúe uno, a saber, el suyo, con el argumento de que la historia no puede acabarse sin que se acabe lo humano (esto es, el ideal de la subjetividad emancipatoria moderna representada por Kant, Hegel y Weber). Para ello el autor de *El discurso filosófico de la modernidad* necesita neutralizar todos esos eventos «invalidantes» (Auschwitz, Hiroshima, Stalin, crisis del capitalismo y de las democracias...) a los que remite Lyotard, e interpretar que suponen únicamente un fracaso provisional del proyecto moderno[23].

Con ninguno de estos pasos puede estar de acuerdo Vattimo. La actitud de Habermas se deja resumir en «rechazar el luto por los grandes relatos», retornando a un metarrelato del pasado, en la esperanza de que se puede hacer revivir una metafísica de la historia. Vattimo, en cambio, acepta los riesgos teóricos que comporta medirse con la crisis. Uno de los más señalados es el que se sigue de una mala interpretación de esta frase: «Hacerse cargo del final de los "metarrelatos" no significa [...] quedarse

sin criterio de elección alguno, sin ningún hilo conductor»[24]. Al formularla, Vattimo se está limitando a no prejuzgar las conclusiones a las que puede llegar esta nueva y paradójica filosofía de la historia que tematiza el final de la historia. Hay, eso sí, un convencimiento, que es en realidad una lección que ha extraído de las dificultades del pensamiento de la postmodernidad: no se puede dejar vacante sin más el puesto antes ocupado por los metarrelatos y la filosofía de la historia.

Pero no cabe vuelta atrás. Las transformaciones producidas en las sociedades postmodernas hacen tan imposible como impensable el sueño de la restauración, el anacrónico propósito de que alguna de las instancias o los discursos en su momento apartados del mecanismo de la legitimación pudieran volver a ocupar ese lugar. Quizá haya funciones que no deban ser abandonadas, pero en todo caso lo que sabemos es que ya no pueden ser cumplidas por las instancias de antaño. Así, para la disolución de la idea de historia y para el agotamiento de la modernidad un gran factor, junto al final del imperialismo y el colonialismo, ha resultado determinante: el advenimiento de la sociedad de comunicación. De acuerdo con lo que pensaron algunos frankfurtianos, la nueva situación nos aleja del horizonte de la emancipación, nos invita a olvidarnos de esa expectativa. Para Vattimo, en cambio, nos obliga a planteárnosla de otra manera.

Las cosas no anduvieron, efectivamente, por la senda prevista, y la generalización de los grandes medios de comunicación de masas no dio lugar a una sociedad más transparente, más consciente de sí misma, más ilustrada sino, por el contrario, a una sociedad más compleja, incluso más caótica. Una sociedad a la que, desde luego, le sienta bien el calificativo de postmoderna. El análisis del funcionamiento efectivo de los *mass media* ilustra, con mayor claridad que cualquier otro razonamiento, la presencia y eficacia de esa categoría central en el planteamiento postmoderno que es la de fragmento. Más allá de las crisis que se derivan del debate interno entre ideas, lo cierto es que lo que realmente ha desaparecido han sido las condiciones materiales para seguir manteniendo la vieja concepción unitaria de historia. Los periódicos son la apoteosis del fragmento, de la discontinuidad: respecto a ellos resulta absurda la búsqueda del relato, del hilo conductor que pudiera dar sentido al discurrir diario de los acontecimientos. Prueba de lo que decimos es la actitud con la que el hombre moderno se sitúa frente a los mismos: dispuesto —cuando no anhelante— a dejarse sorprender, asumiendo el carácter absolutamente imprevisible, casi azaroso, con el que le presentan todo cuanto va ocurriendo.

No cabe rebajar la importancia de este proceso ni argumentar que es meramente contingente. Sólo hay un modo de adquirir noticia de lo real, y es a través de los *media*, dependencia que genera un efecto específico, a

saber, que a aquello de entre lo que ocurre que no aparece en los periódicos tendemos a atribuirle una dignidad ontológica menor. Ellos son el lugar de contacto con la universalidad, el procedimiento obligado —hasta la ritualización: Vattimo se ha referido a «la lectura de los diarios como la oración matutina del hombre moderno»— para acceder a la esfera de la intersubjetividad. Pues bien, la *audacia* de Vattimo consiste en situar precisamente en este caos relativo nuestras esperanzas de emancipación («hay un componente emancipatorio en la desorganización de las democracias tardoindustriales», declaró en cierta ocasión). Sería, desde luego, una emancipación distinta a la soñada en el pasado. Sería una emancipación no binaria, no dialéctica, no depredadora. Una emancipación consistente más bien en un *extrañamiento:* al multiplicarse las imágenes del mundo, se habría perdido el antiguo sentido de la realidad. La caída de la idea de una racionalidad central de la historia habría provocado que el mundo de la comunicación generalizada estallara en una multiplicidad de racionalidades locales.

Si ya no rige la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, desaparece la coartada que servía para silenciar o reprimir los discursos de las minorías —étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas—. Pero el reconocimiento de este derecho a alzar la propia voz no agota el contenido de la emancipación. Si así fuera, la emancipación consistiría únicamente en el derecho a manifestar la propia verdad esencial, con lo cual alguien podría objetarnos que estamos ante una versión jibarizada de la vieja racionalidad central de la modernidad. Lo emancipador de este proceso es justamente el efecto de extrañamiento que provoca, el hecho de que en un *mundo dialectal* es ya posible una autoconciencia que asuma de verdad su historicidad, su contingencia y su limitación. Vattimo entiende que, de consumarse este proceso, se estaría realizando la tarea que Nietzsche en *La gaya ciencia* asignaba a la humanidad del futuro: «seguir soñando sabiendo que se sueña»[25].

Las tareas finales nos devuelven al origen. Lo que alguien podría interpretar —sobre todo por estas últimas consideraciones acerca de la sociedad transparente— como un deslizamiento por parte de Vattimo hacia una especie de impresionismo sociológico constituyen en el fondo propuestas ontológicas[26]. De la única ontología posible en nuestro tiempo, que es la que se obtiene de la profundización en el nihilismo (no entendido por tanto como disolución de los valores, de la imposibilidad de la verdad, de la renuncia o de la resignación, sino como la última etapa de la historia del ser). Vivimos en la época de la fragmentación, de la especialización de los lenguajes científicos y de las capacidades técnicas, del aislamiento de las esferas de intereses, de la pluralidad de los papeles sociales

del sujeto singular. El único modo de recomponer un significado unitario a esta experiencia es a través de alguna noción de ser, a través de alguna ontología. En el mundo de la tecnología, afirma Vattimo heideggerianamente, relampaguea un nuevo acontecer del ser. Se diría que se le está pidiendo un último servicio al viejo Ser: sujetar una pluralidad que se descompone, ponerle freno al imparable proceso de identificación entre el ser y los entes. El suelo firme de la metafísica ha vencido bajo el peso de las sociedades modernas. La realidad de los hombres de hoy es una realidad desfondada, frágil y cambiante.

A esto hizo siempre referencia la *debilidad* evocada en el rótulo que hizo famoso a Vattimo. Buena parte de las críticas —y ya no digamos de los chascarrillos— pasaron de largo ante lo más importante, sin verlo. La debilidad es en realidad *debilitamiento* del ser —de la noción de ser—. Tras la muerte de Dios y la profunda crisis del pensar fundacional, la historia del ser sólo puede seguir el camino nihilista de disolución, de liquidación, debilitamiento y mortalidad del ser y de todas sus categorías fuertes (las causas primeras, el sujeto responsable, la verdad como evidencia...), las cuales se han ido debilitando en la misma medida en que los cambios en las condiciones de vida de los hombres les han ido permitiendo prescindir de tan asfixiantes seguridades. En la tecnología en su fase más madura —la tecnología de la información— se abre efectivamente la posibilidad de que el mundo por entero pierda las cualidades que la metafísica le había atribuido. Lo que en lugar de todo esto emerge es un ser débil, despotenciado, que deviene, nace y muere[27]. El nihilismo es la descripción de cómo se configura la realidad en nuestra situación epocal. El pensamiento, débil también, intenta dar cuenta de esta tendencia, de este caminar, cansado, del ser hacia su ocaso y su disolución.

NOTAS

[1] J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

[2] F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.

[3] F. Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, Gedisa, 1987.

[4] Utilizo aquí el término a la manera en que lo hace Giddens en su *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993, esto es, para rechazar la alternativa totalidad social que la noción de postmodernidad implica. Como se sabe, para este autor vivimos en realidad en una modernidad radicalizada, más que, propiamente, en la postmodernidad.

[5] Véase Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991, su *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1995 o la conferencia pronunciada por Jameson en el museo Whitney «Posmodernismo y sociedad de consumo», en Hal Foster (ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, pp. 165-186. Para un estimulante diálogo con las tesis de este autor, *cfr.* el libro de Perry Anderson *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000, ensayo planteado originariamente como una introducción al libro de Jameson *The Cultural Turn. Selected Writings of the Postmodern, 1983-1988*, Londres/Nueva York, Verso, 1998.

[6] F. Lyotard, *La condición posmoderna*, *op. cit.*, p. 33.

[7] *Ibidem*, p. 24.

[8] F. Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños*, *op. cit.*, p. 98.

[9] Si atendemos a sus consideraciones de *Critique*, p. 563, donde mantiene que la racionalidad de lo real ha sido refutada por Auschwitz, la revolución proletaria como recuperación de la verdadera esencia humana ha sido refutada por Stalin, el carácter emancipatorio de la democracia ha sido refutado por el mayo del 68, la validez de la economía de mercado ha sido refutada por las crisis recurrentes del sistema capitalista, etcétera.

[10] A. Wellmer, «La dialéctica de la modernidad y postmodernidad», en J. Picó, *Modernidad y posmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988, p. 108.

[11] En la minuciosa y documentada reconstrucción de la trayectoria lyotardiana presentada en su introducción al libro de Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós, 1989, titulada precisamente «La alternativa del disenso».

[12] Para una presentación de conjunto de la obra de Gianni Vattimo, véase la Introduccion de Franca D'Agostini al libro del propio Vattimo *Filosofía 2000*, titulado *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Génova, Il melangolo, 2000. El volumen incluye una completa bibliografía del autor turinés.

[13] «Mi tesis consiste en que esas dificultades del concepto de lo postmoderno [...], sólo pueden encontrar alguna solución si se tematizan explícitamente los problemas que abre la invalidación de la legitimación de los grandes "metarrelatos"», G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 22-23.

[14] Herrera, J. M., Lasaga, J., «Gianni Vattimo, filósofo de la secularización», entrevista con G. Vattimo, *Revista de Occidente*, 1990, nº 127.

[15] Sin que sea ésta, por cierto, la única ocasión en la que Vattimo se pronuncia en los mismos términos. Así, le manifestaba a Teresa Oñate en una entrevista: «Ahora la filosofía es el esfuerzo por componer *una visión unitaria del mundo*, que no esté fundada de forma realista en la conciencia objetiva [...] sino en la conciencia de estar componiendo una obra retórica; de ajustamiento, de persuasión, de dulcificación de las diversidades», (subrayado, M. C.), «Entrevista a Gianni Vattimo», *10/Suplementos*, Anthropos, diciembre de 1988, p. 151.

[16] Pier Aldo Rovatti, «Efectos del pensamiento débil», en *Elogio del pudor*, Barcelona, Paidós, 1991.

[17] J. F. Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños, op. cit.*, p. 16.

[18] G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 9.

[19] Al tema de la imposibilidad de una superación crítica de la metafísica-modernidad se ha referido en múltiples ocasiones Vattimo. Véase, por ejemplo, la Introducción a *El fin de la modernidad* o su último capítulo, titulado «El nihilismo y lo posmoderno en filosofía».

[20] *Ibídem*, pp. 10-11.

[21] Por ejemplo en los dos últimos capítulos de *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986, titulados «Las aventuras de la diferencia» y «Dialéctica y diferencia».

[22] G. Vattimo, *Ética de la interpretación, cit.*, p. 18.

[23] Ya que Habermas vuelve a aparecer mencionado a través de sus críticos, resulta de justicia puntualizar su posición a este respecto. La paradoja de la racionalización es formulada por él en otros términos que los de Weber, Horkheimer y Adorno. Habermas no cree que haya una necesidad lógica, conceptual o histórica que imperativamente deba destruir la vida del mundo. Lo que ha ocurrido —y continúa ocurriendo— en la sociedad moderna es un proceso selectivo de racionalización, donde prevalece la racionalización de *una razón determinada* que hoy nos invade y deforma la vida cotidiana y en el pasado dio lugar a buena parte de

las situaciones que hoy se cargan en la cuenta de la razón sin más. Para esta cuestión, *cfr.* la introducción de Josep Picó al volumen, compilado por él mismo, *Modernidad y posmodernidad,* Madrid, Alianza, 1988.

[24] *Ibídem,* p. 34.

[25] Citado por Vattimo, *La sociedad transparente,* Barcelona, Paidós, 1990, p. 85.

[26] Aunque en el fondo, como señala Vattimo, no haya contradicción entre ambos enfoques en algunos autores contemporáneos. No es sólo Heidegger quien orienta hacia una ontología de este tipo —una *ontología de la actualidad*—. También el sociologismo difundido por la filosofía de nuestro siglo (Benjamin, Adorno y, sobre todo, Simmel) lo hace. Heidegger, eso sí, proporciona una fundamentación filosóficamente rigurosa en su noción de *epocabilidad del ser. Véase* G. Vattimo, «Ontologia dell'attualitá», en *Filosofia 87,* Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 201-203.

[27] Véase G. Vattimo, «Hacia una ontología del declinar», en *Más allá del sujeto,* Barcelona, Paidós, 1989.

Este libro
se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos de Rotapapel, S. L.,
Móstoles, Madrid, España,
en el mes de febrero de 2002

taurus

Manuel Cruz

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Armado de atención y espíritu crítico, Manuel Cruz desenmaraña en esta obra las últimas corrientes de la filosofía.

El libro abarca desde la tradición analítica, la marxista y la hermenéutico-fenomenológica hasta las últimas tendencias, representadas por el empirismo, el pragmatismo, el estructuralismo y el postestructuralismo.

Este análisis profundiza en el pensamiento de los filósofos más importantes de los últimos tiempos, como Husserl, Heidegger, Sartre, Gadamer, Wittgenstein o Popper. El libro dedica también un capítulo a Ortega y Gasset.

Comprender el presente no equivale a entender la actualidad —tarea imposible por definición: la actualidad es fugaz, inaprehensible y de carácter huidizo— sino a intentar acceder a las líneas de fuerza, a los vectores profundos que recorren nuestra contemporaneidad. Esta obra nos propone una pesquisa en busca de ese orden secreto que nos constituye.

ISBN: 978-84-306-0459-3